Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion

Prof. Dr. Joh. Beckmann S. M. B.

P. Dr. Laurentius Kilger O. S. B., Uznach

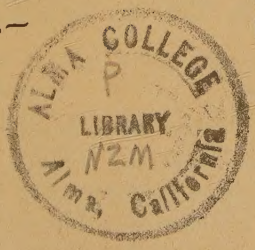
P. Dr. Pierre de Menasce O. P.
Professeur à l'Université de Fribourg

P. Dr. Franz Solan Schäppi O. M. Cap.
Provinzial, Luzern

Rédaction

Abonnementspreis
für die Schweiz Fr. 10.40
für das Ausland Fr. 14.—

Prix de l'abonnement
pour la Suisse Fr 10.40
pour l'étranger Fr 14.—



II. Jahrgang 1946 **Deuxième année**

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck/Beckenried
Schweiz Suisse

39542

v. 2
1946

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

Beckmann, Prof. Dr. Joh., Die Lage der kathol. Mission in China um 1815 217—223
Combaluzier, Fernand, Un inventaire des Archives de la Propagande. 187-200 274—282
Henninger, Dr. Joseph, Une campagne chrétienne contre le centre de l'Islam au XII^e siècle . . . . . 56— 65
— Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. III. Das öffentliche Leben Jesu und sein Ende . . . . 109—122
— Mohammedanische Polemik gegen das Christentum in 1001 Nacht 289—304
Höltker, Dr. Georg, Die Kleiderfrage in den beiden Vikariaten Ost- und Zentral-Neuguinea . . . . . 43— 55
— Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges . . 201—216
Jedin, Msgr. Dr. Hubert, Ein Vorschlag für die Amerika-Mission aus dem Jahre 1513 . . . . . 81— 84
Jennes, Dr. Joseph, A propos de la liturgie chinoise . . . . 241—254
Kilger, P. Dr. Laurenz, Die Schwierigkeiten der alten Kongo-Mission 1649 23— 31
Meile, P. Dr. Raphael, Die Bantu-Philosophie . . . . . 283—288
Nauwelaerts, M.-A., L'Action missionnaire des Pays-Bas . . . . 123—130
Rywalsky, P. Pascal, Paul Claudel et les Missions . . . . . 18— 22
Schurhammer, G., Der hl. Franz Xaver in Japan (1549—1551) 165—186 255—273
Wicki, Josef, Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver . . . . 85—103

Missions-Rundschau:

Beckmann, Prof. Dr. Joh., Die Missionen zwischen Krieg und Frieden . 1— 17
Bossens, Mgr L., L'Activité missionnaire suisse durant la deuxième guerre mondiale . . . . . 32— 42
Eerenbeemt, Dr. André van den, Les Missions de Scheut pendant la guerre 104—108
Menasce, Prof. Dr. Pierre de, Une voix de la jeune Afrique . . . 161—164

Literarische Umschau Revue des Revues:

Beckmann, Prof. Dr. Joh., Archivo Ibero-Americano . . . . . 143—146
Kilger, P. Dr. Laurenz, Die Briefe und Schriften des hl. Franz Xaver . 66— 68
— Zur Geschichte der portugiesischen Mission in Afrika . . . 136—142
— Zur Geschichte der portugiesischen Mission in Brasilien . . 224—227
— Zur Geschichte der portugiesischen Mission in Asien . . . 308—310
Menasce, Prof. Dr. Pierre de, Islamitica . . . . . 142—143
Specker, Johann, Missionalia Hispanica . . . . . 227—230

Miscellanea . . . . . 131—135 305—307

Besprechungen Comptes Rendus:

Acta Tropica, 2. Jahrgang (1945) 3. Heft. (Bühlmann) 232
Alzin, Shot dans le ciel. (Membrez) 239
Ambrosius, Nomenclator Missionariorum O. C. D. (Kilger) . . . 312
Balconi, Trentatrè anni in Cina. (Monico) 316
Bayle, El Protector de Indios. (Beckmann) 234
— Descubridores Jesuitas del Amazonas. (Beckmann) 315
Birket-Smith, Geschichte der Kultur. (Höltker) 319
Blum-Ernst, Mohammed als Prophet, Politiker und Mensch. (de Menasce) 318
Bochsler, Bei den Indianern am Putumayo-Strom. (Kilger) . . . 156
Boissieu de, Le Père de Foucauld. (Beckmann) 155
Boudou, Les Jésuites à Madagascar aux XIXe siècle. (Beckmann) . . 153
Bouveignes, Ecoute s'il conte ... (Membrez) 239
Brambilla, Il Pontificio Istituto delle Missioni Estere e le sue Missioni. (Kilger) 236
Chappoulie, Une controverse entre missionnaires à Siam au XVIIe siècle. (Beckmann) 72
Chirgwin, Was soll aus dieser Welt werden? (Beckmann) . . . 75
Clerc, Le bienheureux Apollinaire-Morel. (Mesot) 75
Collard, Cœur d'Apôtre. (Mesot) 155
Dénis, Les Jésuites Belges au Kwango 1893—1943. (Beckmann) . . 73
Destable et Sédès, La Croix dans l'Archipel Fidij. (Bürkler) . . . 74
Dieu, A l'ombre de la Grande Muraille. (Membrez) 157
El problema misionero de la Iglesia y los estudiantes. (Specker) . . 156
Eranos Jahrbuch 1945 (Bd. XIII), Der Geist. (Frei) 318
Evans, The Church in Southern Rhodesia. (Beckmann) 318
Fallon, A Glossary of Bengali Religious Terms. (Bühlmann) . . 316
Gaschen, Les Glossines de l'Afrique Occidentale Française. (Stäuble) . 80
Gaviña, Devocionario Misional. (Specker) 231
Geiger, Franciscans in Spanish Florida and Cuba. (Beckmann) . . 152
Gumilla, El Orinoco ilustrado. (Specker) 313
Henninger, Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens. (Beckmann) 78
Hildebrand, Le Martyr Georges de Geel (1645—1652). (Kilger) . . 70
Hublou, La Formation Missiologique des Etudiants de Louvain. (Beckmann) 74
Jennes, Het Godsdienstonderricht in China. (Beckmann) . . . 71
— Invloed der Vlaamsche Prentkunst in Indië, China en Japan. (Beckmann) 314
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1946. (Zürcher) . . . 231
Kellerhals, Der Islam. (de Menasce) 76
La Catolicidad practica de la Iglesia. (Specker) 156
La Iglesia de España en el Peru. (Beckmann) 151
La Mission belge en Chine. (Membrez) 73
Le Missioni Cattoliche e la Cultura dell' Oriente. (Kilger) . . . 160
Leu-Grieder, Tropenschule. (Höltker) 78
Lin-Tsiu-sen, China und Japan im Spiegel der Geschichte I. (Kilger) . 79
Lopetegui, El Padre José de Acosta S. J. y las Misiones. (Kilger) . . 233
— El Despertar Christiano de Africa. (Beckmann) 239
Lou Tseng-siang, Dom P.-C., Souvenirs et Pensées. (Beckmann) . . 73
Lozza, Sangue fecondo. (Beckmann) 239

Malengreau, Une Fondation Médicale au Congo Belge. (Beckmann) . 74
Masson, Vers l'Eglise indigène. (Beckmann) 155
Mateos, Historia General de la Compañia de Jésus en la Provincia del Perú. (Beckmann) 149
Mendoza de, Historia de las cosas ... de la China. (Beckmann) . 152
Moreau, Les Missionnaires Belges de 1804 jusqu'à nos jours. (Specker) 237
Morger, Die Blume der Wildnis. (Bürkler) 75
Oliger, Breve Compendio de los ritos idolatricos de nueva España. — De Vita et Scriptis Didaci Valades O. F. M. — De Fr. Alphonso de Benavides. (Beckmann) 315
Ortiz, Naufragio de almas. (Specker) 231
Palomini, Catechismvs Qvichvensis. (Zürcher) 150
Palotti, Regole Fondamentali della Società dell' Apostolato Cattolico. (Bürkler) 154
Palou, Evangelista del Mar Pacífico. (Beckmann) 152
Pellegrino, Sacerdotes de Color. (Specker) 236
Piron, Isaac Jogues. (Membrez) 239
Portugal e a Santa Sé, (Zürcher) 158
Quecedo, El illustr. Fr. Hipólito Sánchez Rangel. (Specker) . . 314
Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. (Beckmann) . 147
Riggenbach, David Livingstone. (Specker) 158
Rossel, Découverte de la Mission. (Beckmann) 76
Röwer, A Ordem Franciscana no Brasil. (Beckmann) 237
Rowley, Missionary Message of the Old Testament. (Lachenmeier) . 69
Schilling, War der Selige Odorich von Pordenone O. F. M. in Japan? (Beckmann) 233
Schmidt, Auslandforschung. (Höltker) 157
Sédès, Makogaï. (Bürkler) 74
Sinica Franciscana. Vol. IV. (Beckmann) 312
Smith, The Missionary and Anthropology. (Höltker) 157
Staffelbach, Schweizer als Glaubensboten und Kulturträger in Nordamerika. (Kilger) 154
Straelen van, New diplomacy in the Far East. (Borer) 317
— The Far East must be understood. (Borer) 317
Studia Missionalia. Vol. I. (Beckmann) 311
Tohkitschi Ischii, Der Schatz im irdenen Gefäß. (Specker) . . . 158
Trilles, L'âme du Pygmée d'Afrique. (Beerli) 240
Tsui Chi, Geschichte Chinas und seiner Kultur. (Geisser) . . . 159
Valignano, Historia del principio y progresso de la compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542—64). (Beckmann) 148
Vargas Ugarte, Los Jesuitas del Perú (1568—1767). (Beckmann) . . 235
Yu-Pin, Eyes East. (Geisser) 238
Zwemer, Evangelism today. (Schumacher) 320

Printed in Switzerland
Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Die Missionen zwischen Krieg und Frieden.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S. M. B.

Nachdem am 8. Mai 1945 der Sieg der Alliierten das Kriegsende in Europa und am 8. August auch jenes in Asien herbeigeführt hat, erleben wir nun die eigentümliche Lage, daß weder der Krieg ganz vorüber ist, noch der Friede oder wenigstens ein friedensähnlicher Zustand geschaffen wurde. Und doch mehren sich sowohl aus europäischen Ländern wie auch aus Übersee die Berichte, die von einem Wiederaufbau und einem Neubau der zerstörten Lebens- und Kulturgüter sprechen. Deshalb dürfte es auch an der Zeit sein, wenigstens eine Zwischenbilanz der katholischen Mission inmitten dieses Völkerringens und -mordens zu versuchen. Es kann, wie gesagt, nur ein Versuch sein; denn auch heute sind wir von einer ganzen Reihe von Missionsfeldern und zwar gerade von denen, wo sich im Fernen Osten die blutigen Kämpfe abspielten, immer noch getrennt und im Gegensatz zum Krieg von 1914—18, wo es dem Herausgeber der ZM dank der Beziehungen zum neutralen Ausland möglich war, von Vierteljahr zu Vierteljahr eine bis ins Einzelne gehende Rundschau des Missionsgeschehens zu bieten [1], haben wir während 6 langer Jahre nur spärliche und selten zusammenhängende Missionsberichte erhalten können. Deshalb muß die Übersicht notwendig lückenhaft bleiben, ohne jedoch dadurch, wie wir hoffen, an Wert für eine Erstorientierung zu verlieren.

Zentrum und Vorort des heimatlichen und überseeischen Missionswerkes ist Rom. Infolge eines besonderen Schutzes der göttlichen Vorsehung stand der zerstörende Krieg vor seinen Mauern still, und die Arbeiten der Propagandakongregation, der päpstlichen Missionswerke und nicht zuletzt auch der Leitungen unserer großen Orden und verschiedener Missionskongregationen konnten weitergeführt werden, wenn sie auch durch verschiedene Ereignisse immer wieder gehemmt wurden. Papst Pius XII. schritt ruhig und unbeirrt durch alle Ereignisse in den Bahnen seines großen Vorgängers weiter, wie es neben den bereits bekannten Missionstaten und -dokumenten [2] auch die herrliche Ansprache bekundete, die er am 24. Juni 1944 vor Vertretern der päpstlichen Missionswerke hielt [3]. Bei Anerkennung aller Leiden und Drangsale gerade der ostasiatischen Mission sind die Worte des Heiligen Vaters getragen von einem unerschütterten Optimismus und einem tiefen Glauben an die sieghafte Kraft des Evangeliums in allen Ländern. — Überraschend wirkte für weite Missionskreise die Nachricht, daß Msgr. Celso Costantini von seinem Amte als Sekretär der Propaganda auf einen italienischen Bischofsstuhl versetzt und durch den bisherigen

1 Vgl. neben den Missions-Rundschauen der ZM die zusammenfassende Darstellung von J. Schmidlin, Die christliche Weltmission im Weltkrieg. München-Gladbach 1915 (zweite Aufl. von P. A. Freitag 1918); X. Bürkler, Der Weltkrieg 1914—18 und die Mission. KMJ 1944, 22—29.

2 Celso Costantini, Les directives missionnaires de Pie XII. BM 1945, 75—88.

3 AAS 1944, 207ff, nach «Allocution de S.S. le Pape sur les Missions». BM 1945, 99—102.

Apostolischen Delegaten in Albanien ersetzt wurde[4]. Auch in einzelnen Apostolischen Delegaturen wurden Personaländerungen vorgenommen. So wurde Msgr. Arthur Hughes, Weißer Vater, zum Delegaten für Ägypten und Palästina ernannt und Msgr. Mathew, Weihbischof von Westminster, mit der Neuordnung der Verhältnisse in Abessinien betraut[5]. An Stelle des verstorbenen Msgr. Gijlswijk O. P., Apostolischer Delegat für Südafrika, ernannte die Propaganda Msgr. M. Lukas S. V. D., während P. Mc. Carty C. S. Sp., die Geschäfte des Apostolischen Delegaten in Ostafrika, Msgr. Riberi, führte. Eine wichtige Ernennung ist die des Parisermissionärs P. Henri Prévoust zum Apostolischen Visitator für die Missionen der französischen Kolonien Afrikas[6]. Und was die heimatlichen Missionswerke Italiens selbst angeht, so konnten sich dieselben bis zum Zusammenbruch des Fascismus halten und verhältnismäßig gut entwickeln. Später wurden sie da und dort in die Kampfzone einbezogen und hatten dementsprechende Verluste zu erleiden. Von welchem Umfang und welcher Art sie genau sind, entzieht sich unserer Kenntnis, da seit mehr als zwei Jahren keine Missionszeitschriften aus Italien in die Schweiz gelangt sind[7].

Von den alliierten Ländern haben vom Standpunkt der Mission aus am meisten Frankreich und Holland, etwas weniger England und Belgien gelitten. Wenn auch in Frankreich dank des Waffenstillstandes und der zunächst nicht vollständigen Besetzung die Missionsvereine ihre Tätigkeit weiter entfalten und die Missionsbildungsstätten ihre Kurse weiterführen konnten, so wurde doch in den letzten Jahren die Gesamtenwicklung stark behindert und in den einzelnen Kämpfen wurden einzelne Missionshäuser zerstört, während andere schon vorher ihre Professoren und Studenten verloren, die teils durch Deportationen, Rekrutierungen, etc., ihren Tribut für die Befreiung der Heimat leisteten[8]. Noch stärker wurden die Missions- und Bildungsstätten der Weißen Väter in Nordafrika in Mitleidenschaft gezogen, da sich nach 1942 die neue französische Armee bildete und gerade auf Rekrutierungen in Afrika selbst angewiesen war. Mehr als 450 Weiße Väter folgten dem Aufruf des Vaterlandes[9]. Hand in Hand mit dem Wiederaufbau des Landes geht nun allenthalben auch der Wiederaufbau der heimatlichen Missionswerke, wenn auch die Missionszeitschriften infolge Papiermangel und politischer Reglementierung erst sporadisch wieder

---

4 Nach Pressemeldungen, die bisher weder bestätigt noch dementiert wurden. Nach einer brieflichen Mitteilung wird Msgr. Costantini die Geschäfte vorläufig weiterführen.

5 NZM 1945, 219 f

6 BMC 1945, 44 f. — Erwähnt seien auch die Ernennungen von Msgr. Nigris zum Sekretär des Vereins der Glaubensverbreitung und Msgr. Felice Beretta zum Sekretär der Unio Cleri.

7 Einen großen Verlust hat vor allem die Missionswissenschaft zu verzeichnen, da die mehrjährige Arbeit der beiden Bibliothekare der Propaganda, der PP. Dindinger und Rommerskirchen, das Manuskript für Bd. 12 und 13 der Bibl. Miss., die für die Drucklegung bei Herder in Freiburg lagerten, ein Opfer der Bomben wurde.

8 Mgr Lavarenne, La France missionnaire pendant la guerre. NZM 1945, 296—303.

9 M. Paternot, L'Afrique en guerre et les Pères Blancs. GL oct. 1945, 19 ff; über 50 Missionare der Weißen Väter sind gefallen.

erscheinen können [10]. — In Holland hatte mit der gesamten Bevölkerung auch das Missionswerk schwerste Opfer zu bringen, zumal im letzten Stadium des Krieges, da die blutigen Endkämpfe gerade in den katholischen Provinzen von Limburg und Brabant ausgetragen wurden. Missionshäuser wurden beschlagnahmt und vielfach in den Kämpfen beschädigt oder ganz zerstört, so das Mutterhaus der holländischen Provinz der Steyler Missionare in Uden. Missionszeitschriften konnten seit 1943 keine mehr erscheinen [11]. Der Wiederaufbau ist hier umso schwieriger, da das gesamte Land durch systematische Beraubung seitens der Besetzungsmacht ausgeplündert wurde [12]. Trotzdem wurde der Unterricht in fast allen Missionshäusern wieder aufgenommen, und eine ganze Reihe junger Missionare wartet bereits auf die Beendigung der Wirren in Insulinde, um wieder in die aktive Missionsarbeit einzutreten. — In England zählen die Katholiken nur 2,5 Millionen. Im Lichte dieser Tatsache ist der Missionsbeitrag des Landes nicht gering. Er konnte den ganzen Krieg hindurch aufrechterhalten werden. Auch der Betrieb der Missionshäuser wurde, von einzelnen Opfern abgesehen, aufrechterhalten, sodaß wenigstens vereinzelte Missionare auch von hier aus bald wieder auf die Missionsfelder, zumal der Millhiller-Missionare, stoßen können [13]. — Belgien wurde zum Glück nicht ein zweites Mal Kriegsschauplatz. Die Befreiung des Landes vollzog sich ohne schwere Kämpfe. Deshalb konnte sich das Land ziemlich schnell erholen, und auch die durch die Besetzung behinderte und unterbrochene Missionstätigkeit wieder aufnehmen. So erschienen nach fünfjähriger Pause wieder das Bulletin des Missions der Benediktiner von St. André, die beiden Organe des Priestermissionsbundes, das Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé und Kerk en Missië, ferner die Zeitschrift der Weißen Väter Grands Lacs [14], die Revue Missionnaire der Jesuiten u. a. Die Missionsvereine hatten alle Jahre hindurch durch Zirkulare an die Pfarrgeistlichkeit und andere Ersatzhilfsmittel ihren Bestand und ihre Einnahmen erhalten können [15]. Die akademische Missionsarbeit in Löwen konnte weiter gepflegt werden, ja selbst wissenschaftliche Werke

---

10 Leider konnten wir die kath. Missionszeitschriften trotz aller Bemühungen von hüben und drüben bisher nur in Einzelfällen erhalten. — Die französischen Jesuiten bereiten für 1946 die Herausgabe einer größeren allgemeinen Missionszeitschrift vor. Ob auch das missionswissenschaftliche Organ, die RHM wieder erscheinen kann, entzieht sich unserer Kenntnis.

11 Die letzte Nummer von HM erschien im Februar 1943.

12 Nijmegen, ein Zentrum der holländischen Missionswissenschaft, hat besonders schwer gelitten. Prof. Mulders, der Ordinarius für Missionswissenschaft, büßte seine Manuskripte ein, P. Dr. Gregor von Breda OMCap., der geistliche Beirat des holl. akad. Missionsbundes, wurde schwer verwundet.

13 A. Würms, Das heimatliche Missionswesen Englands während des Krieges. NZM 1945, 217—220.

14 P. Leloir, der Redaktor und unermüdliche Missionspropagandist der Heimat, konnte nach der Heimkehr aus dem Konzentrationslager die Arbeit auf der ganzen Linie wieder organisieren, fiel aber am 29. Sept. 1945 einem Verkehrsunfall zum Opfer. Ihm und seinem Werk ist die November-Nr. von GL gewidmet.

15 Die Zirkularschreiben wurden, weil vielfach verloren gegangen, neu herausgegeben in der ersten Nummer des neu erschienenen BMC 1940—44 (nr. 77).

wurden da und dort herausgegeben. Schließlich öffneten sich auch erneut die Tore nach Belgisch Kongo, wohin bis Mitte 1945 bereits wieder über 80 Priester abreisen konnten [16].

Am schwersten wurde wohl das heimatliche Missionswesen in Deutschland getroffen. Schon lange vor dem Kriege begannen die Nazis, gegen die Missionshäuser vorzugehen, einzelne verfielen der Beschlagnahme, in andern wurde der Unterricht verboten, etc. Nach Ausbruch des Krieges schien zunächst ein Stillstand der Bedrückung einzutreten, die aber von 1942 an umso furchtbarer einsetzte. Kein deutsches Missionshaus und keine Bildungsstätte der deutschen Orden und Kongregationen konnte eine geordnete Tätigkeit fortsetzen. Fast alle Häuser wurden von dieser oder jener Gruppe der Partei oder des Heeres beschlagnahmt. Alle Missionspublikationen wurden unterdrückt. Und die rücksichtslose Rekrutierung von Patres, Fratres und Brüdern hat unheimliche Lücken gerissen. So zählte z. B. die Gesellschaft des göttlichen Wortes (Steyl) bis zum 1. Oktober 1945 469 Kriegsopfer, davon 373 an der Front Gefallene, 26 in Konzentrationslagern Umgekommene, 6 Ermordete, 5 bei Luftangriffen und 59 in den Missionen Getötete [17]. Von andern Orden oder Kongregationen fehlen mir noch genaue Zahlenangaben. Aber diese Einzelangabe zeigt, mit welch hohen Verlusten das heimatliche Missionswesen in Deutschland, von denen in erster Linie der missionarische Nachwuchs betroffen wird, zu rechnen hat.

Nach der Niederlage Deutschlands wurden die Ordens- und Missionshäuser durchwegs in der französischen, britischen und amerikanischen Zone, und, wie es scheint, auch in der russischen, ihren rechtmäßigen Eigentümern zurückerstattet. Einige davon sind ganz oder zum Teil durch Bomben oder andere kriegerische Handlungen zerstört, so von den Steyler-Niederlassungen Geilenkirchen und Münster, schwer geschädigt St. Augustin bei Siegburg, Steyl und St. Gabriel in Mödling bei Wien, von den Niederlassungen der Benediktiner von St. Ottilien das Studienhaus in München, etc. — Mit den aus Konzentrationslagern, von der Front und aus verschiedenen Unterkünften heimgekehrten Patres und Fratres wird nun überall die seit Jahren unterbrochene Lehrtätigkeit wieder aufgenommen [18]. In Bonn konnten auch die Räume der Redaktion der «Katholischen Missionen» wieder bezogen werden, wo die Jesuiten die neue Herausgabe dieser hochstehenden Missionszeitschrift vorbereiten [19]. Dieser ungebrochene Mut und tiefe Glaubensgeist, der aus allen Einzelnachrichten spricht, bietet die Gewähr,

---

16 BMC 1945, 69 ff.

17 Nach einem Brief vom 14. XI. 1945, in dem es aber heißt: «Es sind aber noch nicht alle bekannt. Und die Vermißten? Die Schwerverwundeten?» — Von den Mariannhillern starben auf den Schlachtfeldern bis 1944: 3 Patres, 8 Fratres und 34 Brüder (Vergißmeinnicht [Brig] 1944, 117 f).

18 A. Mühlebach OSB., Daheim im Mutterkloster. Missionsblätter (Uznach) 1945, 268—271; Vergißmeinnicht (Brig) 1945, 250.

19 Privatmitteilung. — Von Münster, dem einstigen Zentrum der deutschen Missionswissenschaft, fehlen leider noch alle Nachrichten.

daß auch das deutsche Missionswesen sich wieder erholen und, wenn auch langsam, wieder erstarken wird.

Das erst junge polnische Missionswesen wurde bereits in seiner ersten Blüte geknickt und gebrochen. Die Niederlassungen verschiedener Missionskongregationen füllten sich mit Berufen [20], die akademische Missionsbewegung hatte, vor allem nach dem Internationalen Kongreß in Posnan, einen unerwartet schnellen Aufschwung genommen, eine vielversprechende Missionspresse war entstanden, und die ersten polnischen Missionsgebiete hatten sich zu bilden begonnen [21]. Ob und bis wann die noch verbleibenden polnischen Ordensleute imstande sein werden, die Schäden zu beheben und wieder aktiv im katholischen Missionsleben mitzuarbeiten, können wir angesichts der unsicheren Verhältnisse nicht beurteilen. Ähnliches gilt auch von der Tschechoslowakei, von Ungarn und Jugoslavien, von wo bisher noch alle Einzelnachrichten fehlen.

Angesichts der riesigen Verluste des Missionswerkes in den kriegführenden Ländern und der Schwierigkeiten eines geordneten Wiederaufbaues, blickt die katholische Weltmission mit Recht hoffnungsvoll auf die wenigen vom Krieg verschonten Länder. Das irische Missionswesen erlebte, nach ersten brieflichen Mitteilungen, eine herrliche Blüte. Die Missionshäuser der Weißen Väter, der Missionare von Lyon, der Väter vom Heiligen Geist, der Steyler-Patres und Marianhillermissionare entwickeln sich zu viel versprechenden Stätten zahlreicher Missionsberufe. Die Missionspresse konnte sich weiter entfalten und wurde seit Juli 1945 durch eine neue Monatsschrift der Steylermissionare nach Art des eingegangenen Steyler-Missionsboten vermehrt. Auch in der Schweiz mit ihren nur 1,6 Millionen Katholiken hat das Missionswerk an Breite und Tiefe gewonnen [22], während die Missionskreise Spaniens mit einem bewundernswerten Optimismus an die Neuordnung der durch den Bürgerkrieg zerstörten Werke gingen, die in erster Linie dem spanisch-amerikanischen Missionswerk zugute kommen werden [23]. Während des Krieges wurden zwei Schwesternkongregationen gegründet, die sich ausschließlich dem Missionswerk widmen, die

---

20 So zählte die polnische Provinz der Steylermissionnare am Vorabend des Krieges bereits 34 Patres, 17 Scholastiker und 60 Laienbrüder. Alle Niederlassungen wurden von den Deutschen beschlagnahmt und die meisten Patres in Konzentrationslager verschleppt. Die Häuser wurden den polnischen Patres nach dem Kriege zurückgegeben, die auch einen Teil der Niederlassungen ihrer Gesellschaft in der ehemaligen Ostprovinz besetzen konnten, nachdem die deutschen Patres ausgewiesen wurden. (Privatmitteilung.)

21 So die polnischen Jesuiten in Nord-Rhodesien, die Franziskaner Konventualen in Japan und Unierte in der Mandschurei.

22 Mgr Bossens, L'Activité missionnaire suisse durant la deuxième guerre mondiale. NZM 1946, p. 32—42.

23 Leider ist die Postsperre mit den spanisch-portugiesischen Ländern erst im Herbst 1945 aufgehoben worden, so daß uns 1½ Jahre keine Missionszeitschriften erreicht haben. Neben den wieder zu neuem Leben erwachten Zeitschriften der Vorkriegsepoche sind an neuen zu nennen: Missionalia Hispanica und España Misionera (beide seit 1944).

Compañia misionera del Sdo Coracón und Las Misioneras de Christo Jesús [24].

Zu den erfreulichen Erscheinungen inmitten des Krieges gehört unbestritten auch der Aufschwung des portugiesischen Missionswesens [25]. Der Missionsvertrag von 1940 und die Errichtung einer Hierarchie in Angola (Luanda, Nova-Lisboa, Silva-Porto), Moçambique (Lourenç-Marques, Beira, Nampula) und Timor (Dili) sind der Abschluß einer seit 1926 sich stets bessernden Lage der Mission in den portugiesischen Kolonien. Die portugiesische Misisonsgesellschaft (Sociedade Portuguesa das Missões Catholicas Ultramarinas) zählte 1945 bereits 52 Mitglieder [26]. Noch zahlreicher sind die Berufe der portugiesischen Provinz der Väter vom Hl. Geist. Auch die alten Orden (Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten) nehmen von neuem ihre Missionsarbeit auf. Für die Vertiefung und Verlebendigung des Missionsgedankens sorgen vorab die von den Vätern vom Hl. Geist herausgegebenen Zeitschriften: Acção Missionaria und Portugal em Africa.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, dann hat vorab in den Staaten Nord-, Mittel- und Südamerikas die Missionsidee starke Wurzeln getrieben, so daß ein Großteil der europäischen Verluste von hier wettgemacht werden kann. In Nordamerika haben sich die Missionsberufe stark vermehrt, so daß z. B. die Häuser der Missionare von Maryknoll die auf die Ausreise wartenden Missionare nicht mehr in den eigenen Häusern halten konnten, weil alles überbesetzt ist. Aber auch südamerikanischen Staaten, vorab Argentinien und Brasilien, nehmen an diesem Aufschwung teil. Ja von den starken Provinzen der dortigen Steyler-Missionare konnte sogar im April 1945 ein neues Missionshaus in Spanien (Estelle/Navarra) gegründet werden [27].

***

Noch schwieriger als eine Übersicht über das heimatliche Missionswesen gestaltet sich eine solche über die Lage auf den einzelnen Missionsfeldern. Am Vorabend des Krieges gab die Agenzia Fides noch eine Statistik über die Missionskräfte heraus, die in den von der Propaganda abhängigen Gebieten am 30. Juni 1939 tätig waren. Damals wirkten 21 915 Priester, davon 5695 einheimische, 8835 Brüder, davon 2307 einheimische, und 53 025 Schwestern, davon 17 347 einheimische in den verschiedensten Missionen [28]. Die Verluste während der Kriegsjahre sind außerordentlich hoch, starben doch allein nach den Aufstellungen der Missions Catholiques (Ende 1943) von Sept. 1939 bis Sept. 1942 17 französische Missionsbischöfe und 312 Missionspriester, während für die vergangenen 3 Jahre noch keine Statistik vorliegt [29]. Die noch unvollständigen Listen der belgischen Unio Cleri führen von 1940—45 ca. 130 verstorbene Priestermissionare belgischer Nationalität auf [30].

---

24 BMC 1945, 84. — El Siglo de las Misiones 1945, 276—279.
25 de Witte, L'action missionnaire du Portugal. BM 1945, 121—138.
26 Portugal em Africa 1945, 316. 27 Privatmitteilung. 28 BMC 1945, 80.
29 Eine eindrucksvolle Namenliste. Bethlehem (Immensee) 1944, 295.
30 BMC 1945 in verschiedenen Heften: Le Personal missionnaire belge.

Abgesehen von den Missionen Kanadas und Amerikas haben alle Missionsgebiete mehr oder weniger unter den Einwirkungen des Krieges oder durch die kriegerischen Ereignisse selbst gelitten. Im Gebiet der Apostolischen Delegatur von Indien, zu dem auch Birma und Ceylon gehören, wurden die jüngeren, d. h. die nach 1931 eingereisten, italienischen und deutschen Missionare interniert. Das Lager von Deoli (bei Aymez) zählte im Januar 1943 300 italienische internierte Missionare, Mailänder, Salesianer Don Boscos, Dominikaner (der erst 1939 errichteten Diözese Multan), Jesuiten, Kapuziner und Karmeliter [31]. In Birma wurden bei der Eroberung und Zurückeroberung des Landes fast alle Missionswerke, Kirchen, Schulen und Stationen in den Vikariaten der Mailänder- und Pariser-Missionare zerstört. Mit der Eroberung durch die Siamesen war eine eigentliche Christenverfolgung verbunden. Doch konnte der Apostolische Vikar von Toungoo, Msgr. Bonetta, melden: «Alle Christen sind mit ihrem Glauben auf ihren Posten geblieben. Es war eine furchtbare Prüfung für sie: eine wahre furchtbare Verfolgung» [32]. Beim Vordringen der Japaner wurden auch die Missionen der Grenzgebiete vorab in Assam in Mitleidenschaft gezogen, während Ceylon, Calcutta und Vizijapatan durch Bombenangriffe zu leiden hatten. Doch abgesehen von diesen Grenzgebieten konnte sich das Missionswerk im übrigen Indien ruhig weiterentwickeln, und auch die inneren Unruhen und Bemühungen um die Unabhängigkeit des Landes scheinen bisher die Mission nicht betroffen zu haben. [33]

Auch in Afrika wurden die Randgebiete in das Kriegsgeschehen hineingerissen. Das erst 1937 neu organisierte Missionswerk in Italienisch-Ostafrika [34] mußte ganz aufgelöst werden. Am 28. November 1942 wurden 100 Missionare und 300 Schwestern mit 2 Apostolischen Vikaren und einem Apostolischen Präfekten nach Italien repatriiert, nachdem andere schon vorher das Land verlassen hatten oder als Feldgeistliche in Kriegsgefangenschaft geraten waren [35]. Noch im gleichen Jahr erging

---

31 LeMC 1943, 72.

32 LeMC 1943, 82.

33 KMJ 1944, 36—39.

34 G. B. Tragella, Italia Missionaria. Roma 1939, 275 ff.

35 LeMC 1943, 33—36. — Die von P. Benedetto Varilone C. M., Perchè i missionari furono espulsi dall'A. O. I. (LeMC 1943, 120/21) angeführte Begründung widerlegt sich von selbst, bzw. wurde bald durch die Weiterentwicklung der Mission widerlegt. Nachdem er die Beliebtheit der italienischen Missionare bei der Bevölkerung, zumal durch ihre Schulen betont, schreibt er wörtlich: «Ed indipendentemente da ciò e innegabile che il missionario porta con la croce la civiltà; i suoi costumi, la sua lingua si imperanno alle masse che naturalmente fanno dei sui costumi i loro costumi, della sua lingua la loro lingua ed imparanno ad amare la patria del missionario e tanto più poi quando questa patria si chiama Roma. Tutto ciò si era verificato in Abessinia e non era sfuggito agl'inglesi. Volevano quindi e devevano cercare un pretesto per cacciare dell'Etiopia le missioni ed allorchè il delegato apostolico ne chiese il motivo alle autorità britanniche, esse risposero che i missionari erano più politicanti e piu fascisti degli altri. Ma essi stessi sentivano che la ragione vera non era questa ...» Die wahre Ursache sei der Protestantismus etc. Die Gerechtigkeit verlangt, daß hier auch an die vorher erfolgte ungerechte Vertreibung der französischen Missionare durch die Italiener erinnert werde, zumal gerade zu Beginn der Feindseligkeiten der langjährige Apost. Vikar Abessiniens, Msgr. Jarosseau OFMCap. in der Verbannung starb.

ein dringender Appell des Heiligen Stuhles an die Weißen Väter, 60 Missionare zur Rettung der verwaisten Mission nach Italienisch-Ostafrika zu senden. Diesem Ruf wurde von Seiten der Weißen Väter Folge geleistet [36]. Auf Wunsch Haile-Selassie's wurden 1945 durch Papst Pius XII. die kanadischen Jesuiten mit der Organisation des Schulwesens in Abessinien betraut, die bereits im Herbst 1945 mit einem Kolleg in der Hauptstadt Addis Abeba beginnen sollten [37]. In Britisch-Ostafrika (Tanganyika Territory) konnte eine normale Weiterentwicklung der Mission dadurch erreicht werden, daß nach Abmachungen mit den englischen Behörden Schweizerkapuziner und irische Väter vom Hl. Geist Missionsstationen der italienischen Consolata Missionare und deutscher Benediktiner als verantwortliche Obere übernahmen, während italienische und deutsche Missionare vorübergehend als Hilfskräfte auf Stationen der Vikariate Daressalaam und Bagamoyo tätig waren [38]. In Südafrika und Süd-Rhodesien wurden nur einzelne Missionare, die nach 1934 eingereist waren, interniert, während anderen nur die unbeschränkte Reisefreiheit genommen wurde. Der Feldzug auf Madagascar fügte dem Missionswerk keine allzu großen Schäden zu. Nachteiliger waren die Einwirkungen durch Rekrutierungen des Missionspersonals und die langjährige Unterbrechung des Verkehrs mit der Heimat.

Die übrigen Missionsgebiete Afrikas litten unter den Einwirkungen des Krieges durch Mangel an Personal (Rekrutierung französischer Missionare, vorab in der zweiten Hälfte des Krieges), allgemeine Teuerung und materielle Not, wodurch da und dort die Entwicklung gehemmt, aber im allgemeinen nicht aufgehalten werden konnte [39]. Obwohl die Zahl der europäischen Missionare um bald 200 zurückging, haben besonders die 28 Missionsgebiete von Belgisch-Kongo und Ruanda-Urundi bedeutende Fortschritte zu verzeichnen. Die Statistik vom 30. Januar 1944 zählt 2 794 746 Katholiken und 834 485 Katechumenen. Die Zahl der einheimischen Priester stieg in diesen Gebieten auf 159, die der Schwarzen Brüder auf 199 und die der Schwestern gar auf 318 [40]. So konnte bereits durch die einheimischen Kräfte der Ausfall der europäischen Missionare wenigstens zum größten Teil ersetzt werden, während die herrliche Entfaltung des Vereins der Glaubensverbreitung im Gebiet von Belgisch-Kongo die hilfsbereite missionarische Einstellung der schwarzen Bevölkerung in hellem Lichte zeigt [41]. Aus andern Gebieten Afrikas liegen noch keine neueren zusammenfassenden Berichte vor, doch dürften die Verhältnisse in andern zentralafrikanischen Gebieten ähnlich liegen, wenn auch vielleicht nicht so günstig wie in Belgisch-Kongo.

---

36 Christi Reich (Widnau) März 1945.

37 BMC 1945, 84.

38 Nach dem Catalogus O.F.M. ... Cappuccinorum Provinciae Helveticae 1945/46, S. 35/36, weilten im Herbst 1945 noch 8 Schweizer Patres und 10 Brüder auf Stationen der Vikariate Iringa und Ndanda. Ähnliche Abmachungen wurden für die Präfektur Tukuyu der deutschen Weißen Väter getroffen. GL déc. 1945, 22.

39 KMJ 1944, 39—45.

40 BMC 1945, 48.

41 BMC 1945, 76/77. — 1944 betrugen die Einnahmen bereits 2 462 159 Frs. (gegen 131 376 Frs. im Jahre 1931).

Auch in Südafrika stand die Entwicklung der Mission während des Krieges nicht still. Von den verschiedenen Missionsereignissen seien zwei genannt, die für die kommende Entwicklung der südafrikanischen Kirche von großer Bedeutung sind. Als erstes nenne ich den Eucharistischen Kongreß in Johannesburg, an welchem rund 12 000 Katholiken aller Rassen und Nationen teilnahmen. Die verschiedenen Manifestationen beweisen eine bisher nicht gekannte Überbrückung der Rassengegensätze, worin vor allem ihr missionarischer Wert zum Ausdruck kommt [42]. Das zweite Ereignis ist die Eröffnung der katholischen Universität in Roma, Basutoland, anläßlich der Bischofskonferenz des südafrikanischen Episkopates im April 1945. Damit ist endlich der langersehnte Ausbau des höheren Schulwesens grundsätzlich erreicht, auch wenn die neue Gründung sich in den Anfängen noch notwendig in bescheidenem Rahmen halten muß [43].

Von den übrigen Missionsgebieten Ostasiens und Ozeaniens wurden fast alle in den direkten Bereich der Kriegshandlungen gezogen und hatten dementsprechende Leiden mitzumachen. — In China, sowohl im freien wie im besetzten, konnte sich die Mission, allerdings unter schwersten Entbehrungen und Hemmnissen, im großen ganzen halten [44]. Aber aus einzelnen, bisher seit Jahren verschlossenen Gebieten, dringen nun Nachrichten, die Schlimmstes befürchten lassen. So sind nach einem Bericht des Prokurators der Parisermissionare in Hongkong alle Missionshäuser, er spricht ausdrücklich nur von denen der Pariser, entweder zerstört oder bis auf die nackten Mauern vollständig beraubt [45]. Selbst die italienischen Missionare des Mailänderseminars, denen die Leitung des Vikariates Hongkong anvertraut ist, hatten Entsetzliches zu leiden [46]. Die Jesuiten, Pariser- und Mailänder-Missionäre hatten Monate härtester Gefangenschaft auszuhalten, ebenso die französischen Missionare in Kanton, von denen P. Seznec durch den Tod erlöst wurde, während sein Mitbruder P. Narbais nach 407 Tagen der Gefangenschaft zum Tod verurteilt, noch von den Alliierten befreit werden konnte. In der Provinz Kwangsi wurde Msgr. Kanazei und zwei seiner Missionare (Salesianer Don Boscos) von Aufständischen ermordet [47]. — Andere beunruhigende Nachrichten kommen aus dem Norden. So berichtet eine Kipa-Meldung: «In ganz Rotchina ist keine einzige katholische Kirche mehr offen; kein Priester und keine Ordensschwester können

---

42 Les MC 1943, 190.

43 Eingehende Berichte in Southern Cross.

44 P. H. Emmerich, China. NZM 1945, 95—107 (Missionsrundschau mit den negativen und positiven Auswirkungen des Krieges auf die Entwicklung der Mission).

45 Gedrucktes Zirkularschreiben an die Missionare vom 15. Oktober 1945. Es beginnt: «Dieu soit loué. ... Nous sommes délivrés de la plus abominable des oppresssions, de la plus bestiale des occupations».

46 «Aucun compte ne fut tenu des nationalités: sujets neutres et sujets alliées furent victimes comme tout le monde. La Mission Italienne de Hongkong qui pouvait espérer un traitement de faveur de la part d'un pays allié de l'Italie, fut peut-être traitée plus mal encore que les autres. Toutes ses œuvres sont en ruines, tout est détruit, tout est à refaire.» (l. c.)

47 Echos Missionnaires (Paris) 1945, 252.

offen wirken». Dazu wütete in weiten Teilen des Landes, zumal in den Provinzen Honan, Schantung und Hopei der Bürgerkrieg mit allen seinen Schrecken für Bevölkerung und Missionare.

Die Missionen Hinterindiens wurden, wie erste Nachrichten allmählich erkennen lassen, besonders schwer geprüft. Bereits der Krieg zwischen Siam und Indochina (1940) forderte schwere Opfer [48]. In Siam brach eine eigentliche Christenverfolgung aus, unter der vor allem die einheimischen Priester und Christen zu leiden hatten. Kirchen wurden zerstört, alle Missionsschulen geschlossen, Friedhöfe entweiht, bis im August 1944 eine ruhigere Periode einsetzte. Durch Bomben wurde die Kathedrale in Bangkok zerstört. — Noch schlimmer wirkte sich die Verfolgung in den umstrittenen Gebieten von Laos aus. Nachdem zunächst alle Missionsstationen ausgeplündert und die französischen Missionare, vielfach mit Ketten beladen, schimpflich vertrieben waren, schien die Ruhe wieder hergestellt, so daß die Missionare wieder zurückkehrten und ihre Arbeit wieder aufnahmen. Umso schmerzlicher sind daher die Nachrichten, nach denen noch am 9. März 1945 Msgr. Gouin, der aus Gesundheitsrücksichten letztes Jahr resigniert hat, Msgr. Thomine, sein Nachfolger, und P. Thibaud, Provikar (Parisermissionare), ermordet wurden. Ein Missionar befindet sich noch in Haft, andere sind wieder in Freiheit und können wieder unbehindert die Missionstätigkeit weiterführen [49]. Auch in Indochina wurden eine Reihe Missionäre teils von den Japanern, teils von den nach Selbständigkeit strebenden Annamiten ermordet [50].

In Holländisch-Indien, wo sich auch die katholische Mission trotz entgegenstehender Paragraphen ruhig und sicher entwickeln konnte, wirkte sich der Krieg in doppelter Schärfe aus. Nach dem heimtückischen Angriff Deutschlands auf das holländische Mutterland wurden in den Kolonien die deutschen Missionare zum größten Teil interniert. Davon wurde vorab die blühende Mission der Steylerpatres in Flores betroffen. 18 ihrer Missionare ertranken auf einem Transport in ein Interniertenlager Vorder-Indiens. Nach Eroberung des Archipels durch die Japaner gingen diese gegen die zurückgebliebenen holländischen Missionare vor, von denen die meisten auf der Insel Celebes interniert wurden. Andere scheinen auf Java gefangengehalten worden zu sein, während einigen älteren Missionaren die Missionsarbeit in eingeschränktem Maße noch erlaubt wurde. Nach der Niederlage Japans begann der Aufstand der einheimischen Nationalisten, von denen auch das Missionswerk allenthalben in Mitleidenschaft gezogen wurde. So meldete eine Kipa-Nachricht aus Washington, daß in Magelang (Zentral-

48 KMJ 1944, 34 f.

49 La Croix du 21 nov. 1945.

50 Briefliche Mitteilung vom 4. Dez. 1945. — Bisher ist die sichere Ermordung von 5 Missionaren (4 Parisern und 1 Salesianer) bekannt, andere wurden furchtbar gefoltert und gequält, wieder andere wie gemeine Verbrecher gefangen gehalten. Überall werden Missionsstationen, Kirchen und Schulen geplündert. Echos Missionnaires (Paris) 1945, 253 f,

Java) von den Aufständischen 9 Insassen der dortigen Jesuiten-Niederlassung, darunter 5 holländische Patres, ermordet wurden [51].

Auf den Philippinen hatten die Missionare aller Nationen einen hohen Blutzoll zu entrichten, weniger durch die Kriegshandlungen selbst als durch das Wüten der japanischen Soldateska. Deutsche Missionare (so Msgr. Finnemann), belgische Patres von Scheut, spanische Dominikaner [52], Jesuiten und Augustiner, ebenso verschiedene Schwestern wurden im Laufe der Besetzungszeit ermordet. Von den Missionswerken litten vorab die der Dominikaner in Manila [53]. Einzelnachrichten über die Gesamtverluste an Missionarsleben und Missionswerken sind bisher noch nicht bekannt geworden.

Auch von den Inseln der Südsee, von denen die meisten ins Kriegsgeschehen hineingerissen wurden, fehlen nähere Nachrichten. Bekannt wurde vorab die furchtbare Katastrophe der Steylermissionare von Neu Guinea. Ein kleiner Teil der Missionare wurde in Australien interniert. 60 Missionare, darunter Msgr. Wolf, Apostolischer Vikar von Nord-Neu Guinea, fielen den Japanern in die Hände. Sie sollten evakuiert werden, doch das Schiff wurde unterwegs angegriffen und versenkt, wobei alle Missionare ums Leben kamen [54]. Von Msgr. Lörks von Mittel-Neu Guinea und 16 Missionaren fehlen bis heute alle Nachrichten, so daß auch mit ihrem Tod gerechnet werden muß. Auf diese Kunde hin entsandte die nordamerikanische Provinz der Steylermissionare 25 junge Missionare, die sich zunächst in Australien auf die Missionsarbeit vorbereiteten, Ende 1945 aber die Arbeit in Neu Guinea bereits aufnehmen konnten [55]. — Auf den Südsalomonen wurden die Leichen von 2 ermordeten Missionaren und 2 Missionsschwestern aufgefunden [56].

Auch in Japan hat der Krieg dem Missionswerk schwere Verluste zugefügt. In Tokyo wurde die Hälfte der Kirchen von den Bomben zerstört. Ebenso einige große Schulen, während die Universität der deutschen Jesuiten im großen und ganzen verschont blieb und allmählich

---

51 Presseberichte und Privatmitteilungen.

52 Die Gebäude der Thomas-Universität, die am Vorabend des Krieges 4864 Hörer u. Hörerinnen zählte (Analecta O. P. 1939, 251) wurde für die Zivilinternierten verwandt und nach Pressemeldungen bei der Befreiung schwer beschädigt. Die Verluste der Rosenkranz-Provinz auf den Philippinen sind um so höher zu werten, als diese Provinz allein in den Bürgerkriegen in Spanien 42 Todesopfer zu beklagen hatte (von jungen in der Vorbereitung stehenden Patres und älteren Missionaren, die nach der Arbeit auf den Philippinen in die Heimat zurückgekehrt waren). Elogia Fratrum Provinciae SS. Rosarii Philippinarum, qui in bello civili Hispanico manibus marxistarum occisi sunt. Analecta O. P. 1940, 440—448, 484—492.

53 Diese Tatsachen stehen in Gegensatz zu den Erklärungen, die bei den Kämpfen um Manila von drei japanischen Priestern, 5 Seminaristen und 7 kath. Laien abgegeben wurden, die durch die feindlichen Linien vordrangen, um dem Apost. Delegaten und dem Erzbischof von Manila zu versichern, daß die japanischen Truppen die katholische Religion auf den Philippinen schützen würden. LeMC 1943, 121.

54 P. Künzle, Eine Missionskatastrophe auf Neuguinea. Schweizer. Kath. Kirchenzeitung 1944, 261 f.

55 Privatmitteilung.

56 Es handelt sich um die Maristenpatres Engberink und Duhamel und die Maristenschwestern M. Sylvia Lossois und M. Odilia Iltis. Les MC 1942, 189.

den Neubeginn der Kurse vorbereitet. In Yokohama wurden alle Kirchen und Schulen vernichtet und der Apostol. Administrator, Msgr. Toda am Tage nach dem Waffenstillstand ermordet. Im Vikariat Hieroshima wurden 4 Missionsstationen mit Kirche, Missionarwohnung, Schule etc. vollständig zerstört. Auch Sendai, Osaka und Fukuoka melden große Verluste. Zwei Parisermissionare, die Patres Fage und Bousquet, starben, der eine bei einem Luftangriff, der andere an den Folgen der Folter und der schlechten Behandlung in den japanischen Gefängnissen, in denen eine Reihe von französischen Missionaren unter dem Vorwand von Spionage monatelang festgehalten wurden [57]. Beim Atombomben-Angriff auf Nagasaki wurden die kleine Kathedrale der Stadt, die große Pfarrkirche von Urakami und zwei weitere Kirchen zerstört. Pfarrer und Vikar von Urakami, 10 japanische Schwestern und ca. 9000 Katholiken kamen dabei ums Leben (die Pfarrei von Urakami zählte 10 400 Katholiken) [58].

Nachdem aber durch die Niederlage Japans ein Haupthindernis der japanischen Mission geschwunden ist, nämlich der extreme Nationalismus und der Staats-Shintoismus, sowie die Träger dieser geistigen Haltung in der Militärklasse, sehen die Missionare überall mit gutem Mut in die Zukunft. Auch die Erklärung des Außenministers, der für den Wiederaufbau Japans gerade an die Mithilfe der christlichen Mission appellierte, bietet Grund zu Hoffnung [59].

Die Koreanische Mission, die durch die Internierung der Missionare aus alliierten Ländern bereits stark in ihrer Entfaltung behindert war, hat nun ähnlich wie die Mission der Mandschurei zum Teil ein hartes Joch zu tragen. Während sich im südlichen Teil Koreas unter der amerikanischen Besetzung die Missionsarbeit wieder frei gestalten kann, herrscht im nördlichen Teil wie in der Mandschurei unter der russischen Besetzung weitgehende Unsicherheit. Wie die Bevölkerung müssen auch die Missionare die ärgsten Plünderungen ihrer Wohnungen, Schulen, Kirchen etc. erdulden [60].

---

57 Echos Missionnaires (Paris) 1945, 250 f.

58 Ebd. 250.

59 Über die während des Krieges durchgeführte «Japanisierung» der katholischen Kirche in Japan und Korea vgl. KMJ 1944, 33 f. — Von den amerikanischen Missionaren von Maryknoll in Japan und Korea wurden 80 Patres repatriiert, die in Missionsgebieten Südamerikas neue Arbeitsfelder fanden. Les MC 1944, 4. — Was manche Missionare, zumal französische, während der Kriegszeit durchgemacht haben, läßt sich erst erahnen. Unter den Nachrichten der Pariser Missionare heißt es nach kurzer Aufzählung verschiedener Leiden und Opfer: «Toutes ces arrestations et mesquineries étaient le fait de la Gestapo japonaise qui avait pour but d'entretenir une fièvre antichrétienne et antieuropéenne pour préludier à l'expulsion des missionnaires aussitôt après la guerre; cette Gestapo entrevoyait la victoire du shintoisme japonais dans tout l'Extrême-Orient et au-delà. Pendant ce temps tous les missionnaires n'ont cessé d'offrir leurs souffrances et leurs prières pour que l'issue du conflit tourne à l'avantage spirituel japonais.» Echos Missionnaires (Paris) 1945, 251.

60 La Croix du 30. nov. 1945 und Privatmitteilungen. Bisher ist der Tod eines deutschen Missionars (durch abziehende Japaner oder einziehende Russen?) zu beklagen, weitere Nachrichten sind noch nicht durch den «Eisernen Vorhang» gedrungen.

Die Verluste an Materialwerten und Menschenleben sind in allen Missionsgebieten außerordentlich hoch. Aber diese können nicht über die große Tatsache hinwegtäuschen, daß daneben in den meisten Ländern ein hoher moralischer Gewinn zu verzeichnen ist, der zu einem frohen, optimistischen Ausblick in die Zukunft berechtigt. Wir können diese Tatsache nicht besser umschreiben als mit den Worten Papst Pius' XII. anläßlich einer Ansprache an die Vertreter des Werkes der Glaubensverbreitung am 24. Juli 1944. Nachdem der Papst die großen Fortschritte des Missionswerkes zwischen den beiden Weltkriegen hervorgehoben, fuhr er wörtlich fort: «In diesem ersten Weltkrieg war es, als wenn die allmächtige Hand Gottes selbst das Missionswerk geführt und über Abgründe geleitet hätte. Während viele glaubten und fürchteten, der Krieg werde seine zerstörenden Wirkungen wie eine gewaltige Katastrophe in den Missionen ausüben, hat die göttliche Vorsehung einen Missionsfrühling aufblühen lassen, wie ihn die Kirche vielleicht bisher in so vielversprechender Form noch nicht gekannt hat. Deshalb zögern wir nicht, auch heute noch, inmitten dieses zweiten und viel schlimmeren Weltkrieges, beruhigten Auges in die Zukunft schauen, ja noch mehr, wir haben beste Gründe zum Vertrauen. In der Tat, die zwischen den beiden Kriegen geleistete Missionsarbet ließ sich allenthalben von dem Ziel leiten, den Missionen überall den ausländischen Charakter zu nehmen und sie wirklich einheimisch zu gestalten. Daher die Fürsorge für einen einheimischen Klerus und für einheimische Schwestern, daher auch das Bestreben, Charakter, Überlieferung und einheimische Gebräuche in dem Maße zu erhalten, als sie den Gesetzen Gottes nicht widerstreiten. . . .» [61].

Bei allem vertrauensvollen Optimismus darf jedoch nicht übersehen werden, daß sich die Weltlage grundlegend geändert hat und damit auch die politisch-sozialen Verhältnisse einzelner Länder, in denen sich die Missionsarbeit entfaltet. In Vorder- und Hinter-Indien, sowie in Holländisch-Indien toben Freiheitskämpfe nationaler Kräfte, die vielfach durch Gewalt und Aufruhr die Befreiung vom europäischen Joch erstreben. Da sich die Christen durchwegs einer gewalttätigen, blutigen Lösung widersetzen, werden sie als national minderwertig gebrandmarkt und dementsprechend behandelt [62]. Aber selbst in Britisch-Indien sind verschiedene Mitglieder der Kongreßpartei, die auf friedlichen Wegen die Unabhängigkeit Indiens erstreben, nicht frei

---

61 Nach dem französischen Text in BM 1945, 101.

62 Von welcher Tendenz verschiedene dieser Selbständigkeitsbewegungen sind, dafür eine Stimme aus Hinterindien: «De plus, une campagne ultranationaliste a tourné presque toutes les têtes et provoqué ainsi la haine du nom français. Les missionnaires sont englobés dans cette réprobation, ils sont devenu suspects aux yeux des patriotes annamites, ce qui est un grave obstacle au maintien et à plus forte raison au progrès du catholicisme. Les prêtres indigènes, la plupart par peur et timidité, quelques-uns poussés par le nationalisme n'ont plus guère de rapports avec leurs évêques et les missionnaires. De plus le pays se trouve livré à la plus complète anarchie. Il est à la merci de bandes de pirates et de révolutionnaires communistes, d'où plus de sécurité nulle part. Et les missions, paroisses et chrétientés sont en proie à des spoliations plus ou moins officielles à tendances nettement communistes». Echos Missionnaires (Paris) 1945, 253.

von Vorurteilen, ja verschiedentlich nicht einmal von Haß gegen die Christen und besonders gegen die europäischen Missionare, in denen sie nur die Bundesgenossen der europäischen Eroberungs- und Beherrschungspolitik sehen. — China hat durch schwere blutige Kämpfe seine Gleichberechtigung mit den westlichen Nationen und seine politische Unabhängigkeit weitgehend erreicht. Die lästigen Fesseln der ungleichen Verträge sind zum Teil bereits gefallen, zum Teil dürften sie in kurzer Zeit beseitigt werden. Damit wurde auch das Protektorat der katholischen Mission durch Frankreich aufgehoben, das mit diesen ungleichen Verträgen verbunden war [63]. Praktisch wird die Lage der Mission sich dadurch nicht verändern, da bereits seit Errichtung der Apostolischen Delegatur (1922) einerseits und durch die chinesische Gesandtschaft beim Vatikan andererseits das Verhältnis von Staat und Kirche in China auf eine ganz neue Basis gestellt wurde. Aber über diese gewiß berechtigten und von den Missionskreisen auch durchwegs anerkannten Forderungen hinaus können sich nationalistische Aspirationen melden, die eine ruhige Entwicklung der Mission verhindern würden.

Die Kirche ist den gesunden nationalen Forderungen gerade in den vergangenen Jahrzehnten grundsätzlich und weitgehend entgegengekommen durch die stets erneute Förderung des einheimischen Klerus wie auch durch die Krönung desselben durch den einheimischen Episkopat. Damit wurde allenthalben eine wirklich einheitliche Volkskirche grundgelegt [64]. Daß die Entwicklung in der selben Richtung weiter geht, haben die Taten, vorab die Bischofsweihen vom Christkönigsfest 1939 in Rom und die neuesten Kardinalsernennungen im Dezember 1945, sowie die Worte Papst Pius' XII., klar und eindeutig bewiesen. Es bleibt nur noch übrig, daß auch alle Missionare die letzten Konsequenzen daraus ziehen und diese Richtlinien ihrem eigenen Verhalten und Wirken zugrunde legen. Die Zeiten, da eine missionarische Tätigkeit in dieser oder jener Form sich auf Krücken europäischer Vorherrschaft oder europäischen Ansehens stützen konnte, sind in den meisten Ländern endgültig vorbei. Sicher, die Mitarbeit europäischer Missionare ist auch weiterhin überall notwendig und diese Notwendigkeit wird selbst von einsichtigen Staatsführern anerkannt und betont (z. B. von Tschiang Kai shek). Aber diese Mitarbeit wird sich vielfach nicht mehr im bisherigen Rahmen, sondern nur in nützlicher Unterordnung unter die Forderungen der einheimischen Kirche und in der Anpassung an ihr arteigenes Leben entfalten können. Einzelne Missionare, welche solchen Forderungen nicht entsprechen oder entsprechen können, werden zum mindesten als Mitarbeiter unerwünscht sein. Auf diese neue Sachlage muß vorab bei der Vorbereitung der jungen Missionare in unseren Missionsseminarien und Ordensschulen weitgehend Rücksicht genommen werden, denn noch mehr als bisher werden die

---

[63] J. Beckmann, Die kath. Missionsmethode in China in neuester Zeit. Immensee 1931, 14 ff; Theod. Grentrup, Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechtes. Berlin 1928, 57 ff.

[64] Jos. Masson, Vers L'Eglise Indigène. Bruxelles 1944; J. Beckmann, Der einheimische Klerus in den Missionsländern. Freiburg 1943.

sittlich-religiösen und intellektuellen Qualitäten der einzelnen Glaubensboten von entscheidender Bedeutung werden.

Bei dieser Bildung und Vorbereitung muß auch mehr als früher auf die religiöse Grundbedeutung der missionarischen Arbeit in allen Einzelbereichen hingewiesen werden, beziehungsweise auf die rechte und organische Einordnung aller sozialen und kulturellen Tätigkeit der Missionare [65]. China z. B. sucht gerade für die Verwirklichung eines großzügigen Bildungsprogramms und einer weitzielenden sozialen Aufbauarbeit die Mitarbeit der Missionare und in den Einladungen an europäische Missionare, selbst von einheimischen Bischöfen, klingt es fast so, als ob Schulen, ärztliche Mission, etc., kurz alles, was dem chinesischen Volk bei seinem Neubau des staatlichen und kulturellen Lebens nützt, wesentliche Aufgabe katholischer Missionsarbeit sein müßten. Dabei wird vom Wesentlichen selbst keine Silbe gesagt, ja man gewinnt verschiedentlich sogar den Eindruck, daß bei der Überbetonung der Kulturarbeit einerseits und der entsprechenden Bewertung der einheimischen Kulturwerte andererseits überhaupt nicht mehr von Bekehrungsarbeit gesprochen werden dürfe. Es zeichnen sich hier Gefahrenmomente ab, auf die eine verantwortungsbewußte Missionszeitschrift unbedingt hinweisen muß.

Besorgniserregend ist auch die Zukunft der deutschen Mission. Von welcher Bedeutung sie für die Gesamtmission ist, mögen einige Zahlenangaben illustrieren. 1939, am Vorabend des Krieges, zählte man in den afrikanischen Missionen 616 deutsche Patres, 527 Brüder, 2818 Schwestern (14 Missionsgebiete wurden ausschließlich von deutschen Missionaren versehen); in Asien: 963 Patres, 223 Brüder und 886 Schwestern in 24 selbständigen Gebieten; in Ozeanien, Australien und Neuseeland: 211 Patres, 173 Brüder und 157 Schwestern mit 4 eigenen Missionsgebieten; in Amerika: 425 Patres, 216 Brüder und 167 Schwestern in 5 Missionsgebieten und weiteren Indianermissionen und Negerpfarreien [66]. — Eine erste beunruhigende Nachricht trifft aus Süd-Afrika ein. Dort wurden deutsche Missionare, welche seit 1935 eingereist und infolgedessen seit Kriegsausbruch interniert waren, nach Beendigung des Krieges wohl entlassen; es wurde ihnen aber nicht erlaubt, ihre Arbeit unter der schwarzen Bevölkerung wieder aufzunehmen. Nur in der Seelsorge der Weißen und unter den Mischlingen dürfen sie tätig sein [67].

---

65 Vgl. Schmidlin, Kath. Missionslehre. Münster 1923, 239 ff; P. de Menasce, Polarité de l'activité missionnaire. NZM 1945, 81—87; J. Beckmann, Wesen und Ziel kath. Missionsarbeit. Schweizer Rundschau 1945/46, 139—146. Für ein Teilgebiet hat Prof. de Menasce diese Hierarchie der Werte vorzüglich herausgearbeitet in seinem Beitrag: La doctrine sociale catholique et les missions d'Afrique. Acta Tropica II (Basel 1945), 193—211.

66 Die Zahl der deutschen (volksdeutschen) Missionskräfte. PrM 1939, 91 ff. — In dieser Statistik sind auch die österreichischen Missionskräfte mitaufgeführt. Für den genaueren Stand von 1930 vgl. A. Sinigen OP, Geschichtliche Darstellung der in der Superioren-Vereinigung zusammengeschlossenen Orden und Kongregationen. Düsseldorf (1931), 151 ff; ferner Josef Schmidlin, Das deutsche Missionswerk der Gegenwart. Münster 1929.

67 Southern Cross vom 19. Sept. 1945, welche diese Maßnahmen mit Entrüstung zurückweist und gleichzeitig Schritte des südafrikanischen Episkopates zugunsten

In Ostafrika werden gar Stimmen laut, die deutschen Missionare auszuweisen.

Solche Verlautbarungen und Eingriffe in die Missionsfreiheit zeigen deutlich, daß auch heute wieder die Gefahr besteht, die Missionen und Missionare deutscher Nationalität in eine Stellung zu verdrängen, die sich nicht weit von der Missionspolitik des Versaillervertrages von 1919 entfernen würde. Auf Grund einer ähnlichen, falschen Mentalität, die am eigentlichen Wesen katholischer Missionsarbeit vollkommen vorbeisieht, könnten wieder die gleichen Fehlhandlungen begangen werden. Bezüglich des Versaillervertrages schrieb seinerzeit der Missions- und Völkerrechtler Theodor Grentrup S.V.D.: «Die verhängnisvolle Fehlerquelle, die Wurzel aller Irrungen der Versailler Missionspolitik liegt darin, daß die Alliierten in ihrer Befangenheit die deutschen Missionen schlechthin als einen Teil der nationalen und politischen Funktion des deutschen Volkes nach außen hin betrachteten und das Wesen der missionarischen Arbeit, nämlich das übernationale, rein religiöse und menschlich-kulturelle Wirken der Glaubensboten völlig aus dem Auge verloren oder wenigstens von dem Gedanken daran in keiner Weise sich beeinflussen ließen. Der völkerrechtlich anerkannte Grundsatz, daß die Geistlichen, Ärzte, Krankenpfleger und Personen ähnlichen Charakters wegen ihrer idealen Tätigkeit im Dienste hilfsbedürftiger Menschen selbst in Kriegszeiten eine Ausnahmestellung einnehmen, fand in Versailles den christlichen Missionen gegenüber keinen Widerhall» [68]. War eine Diskreditierung der deutschen Mission schon in Versailles eine Ungerechtigkeit gegenüber der früher allgemein anerkannten völkerrechtlichen Stellung der Mission überhaupt, so würde sie heute noch ungerechter und von böswilliger Härte nicht freizusprechen sein.

Die katholischen deutschen Missionare standen schon durch ihre Berufsarbeit in diametralem Gegensatz zur Nazi-Ideologie, vor allem zu deren Rassenstandpunkt und Rassenlehre. Sowohl ihre Ausbildungsstätten in der Heimat, die nach und nach alle dem Nazi-Terror oder Militarismus zum Opfer fielen, wie auch ihre Tätigkeitsbereiche im Ausland, hatten unter diesem Gegensatz schwer zu leiden. Mit welcher Härte z. B. die Devisenvorschriften für die auf die Unterstützung aus der Heimat angewiesenen Missionare waren, machte mir mehr als alle Theorien der Besuch der deutschen Missionen in Korea, Japan und China im Jahre 1937 offenbar. Jede dieser Missionen hatte einen harten Kampf nur um die nackte Existenz zu führen und war dabei trotz allem nicht frei von Schikanen der Lokalführer der NSDAP. Sollte sich der eine oder andere Missionar von der Hakenkreuz-Ideologie haben verblenden lassen und seine Stellung als Künder der evangelischen Wahrheiten mißbraucht haben, so wird kein vernünftiger Mensch es den Behörden in fremden Staaten verargen, sich dieser falschen Prophe-

---

der betroffenen Missionare ankündigt. — Bei einer Abmachung mit den Weißen Vätern um die Übernahme einer Mission in der Diözese Beira (Moçambique) wurden italienische, nicht aber deutsche Missionare zugelassen. GL déc. 1945 (Umschlag).

[68] Theodor Grentrup, Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechtes. Berlin 1928, 103.

ten zu entledigen. Aber grundverschieden von diesem rechtlich begründeten Vorgehen gegen die Verfehlung Einzelner wäre eine gesamthafte Verurteilung der deutschen Missionare zu einer völkerrechtlich minderwertigen Stellung innerhalb der Missionsfamilie.

Die Aufgaben des Wiederaufbaues in einzelnen Missionsländern oder die Weiterführung begonnener Werke in andern, sind derart groß und mannigfach, daß die katholische Weltmission nicht auf die Mitarbeit der deutschen Missionare verzichten kann und darf. Nachdem deutsche Missionare auf Grund des Versaillervertrages gezwungen waren, einst blühende Missionsfelder preiszugeben und unter unsäglichen Mühen gerade in Südafrika neue Missionen aufbauten, wäre es ein doppeltes Unrecht, sie auch heute dieser Gebiete wieder berauben zu wollen, ganz abgesehen von dem schwerwiegenden Umstand, daß heute kein einziges Land in der Lage wäre, diese entstehenden Lücken entsprechend auszufüllen. Die Worte, welche der Düsseldorfer-Missionskursus 1919 an die katholische Welt richtete, haben heute wiederum neue grundlegende Bedeutung erhalten: «Es ist Christus selbst, der in seinen Glaubensboten getroffen, verfolgt und ausgewiesen wurde. Möge die Liebe zu ihm und zu den vielen Millionen Heidenseelen unsere Brüder in den neutralen und alliierten Ländern in dem unerschütterlichen Entschluß befestigen, nicht zu rasten, bis sie dem katholischen Weltapostolat die Freiheit wieder errungen haben, die es vor dem Kriege besaß» [69].

Gottlob ist die Missionslage bei all den riesigen Sachverlusten, die jene des vergangenen Weltkrieges von 1914—18 weit übertrafen, doch eine andere als 1918—19; denn dieses Mal hat der Völkerhaß vor den Missionen durchwegs Halt gemacht. Es ist mir weder aus dem einen noch aus dem andern Lager irgend eine haßerfüllte Stimme bekannt geworden, die irgendwie mit den gehässigen Äußerungen während der Jahre 1914—18 verglichen werden könnte. Viele Führer des heimatlichen Missionswesens in Frankreich, Belgien und Holland haben Entsetzliches durch die Besetzungsmacht leiden müssen, aber keine Stimme wurde in den neu erstandenen Missionszeitschriften dieser Länder laut, die auf irgendeine Weise die katholischen deutschen Missionare damit in Zusammenhang gebracht hätte. Und selbst aus dem fernen Osten, wo die Leiden der Missionare wo möglich noch größer waren, melden Glaubensboten dankbar die Hilfe der Missionare anderer Nationen und der Katholiken der feindlichen Länder. Und das ist ein Grund mehr, trotz drohender Gefahren für die Missionsfreiheit der Kirche, sei es von einengenden Vertragsparagraphen oder von nationalistischen Machenschaften in dieser oder jener Form, voll Vertrauen und mit ruhigem Optimismus in die Zukunft zu schauen.

---

[69] Fr. Schwager, Der Düsseldorfer Missionskursus für Missionare und Ordenspriester 7.—14. Oktober 1919. Aachen 1920, XV

Paul Claudel et les Missions.

P. Pascal Rywalski, O. M. Cap.

«La volonté de Dieu est ta patrie».

Qui n'en voudrait avec raison à une revue missionnaire scientifique de remplir ses pages en se servant de la célébrité mondiale d'un écrivain, si de cet auteur aux missions il n'y avait qu'un rapport fort lointain? Or, bien que l'on ne trouve guère chez un poète, excepté, quelquefois, dans le domaine de son art, une pensée bâtie à la manière systématique et exhaustive du savant la très longue carrière diplomatique de Paul Claudel en Chine, au Japon et ailleurs, la pratique et le dynamisme de sa foi catholique, la qualité de son génie passionné de synthèse ont naturellement fait éclore dans son œuvre une gerbe de souvernirs, d'idées, d'intuitions, de maximes frappées comme des médailles, qu'il serait dommage de ne pas glaner.

On ne se figure pas un Européen sillonnant toute sa vie les mers et les continents sans rencontrer aux hasards de sa route quelques compatriotes missionnaires, sans nouer avec eux des rapports d'intérêts ou d'amitié, sans peut-être conserver pour longtemps, là, dans un pli de son âme, la saveur d'un contact sanctifiant:

> Petite Carmélite rencontrée jadis et qui précisément, je crois, vous appeliez Thérèse,
>
> Vous rappelez-vous, où vous êtes, ces paroles que vous me dîtes sur le «Yarra» dans la fournaise
>
> Bouchée de ce jour de juin fumant, pendant qu'on remontait ce fleuve épais comme du plomb
>
> Et qu'au-dessus des palétuviers là-bas pointait le double clocher de Saïgon?
>
> Et plus tard, votre sainte prison réintégrée, cet entretien encore que j'eus avec vous, voilée derrière la grille de fer
>
> Dans le petit parloir obscurci par la pluie du typhon et ce déluge de feuilles qu'est le Boulevard de l'Amiral-Charner?
>
> Ah, non moins étrange que l'Asie, non moins profond, et non moins amer, et non moins désiré,
>
> Ce pays entre la mer et la mort où vous étiez déjà, ma sœur, et où vous m'appeliez! [1]

Rencontre féconde du voyageur avec les messagers de l'Evangile, requête des missionnaires auprès du représentant de la puissance colonisatrice, scène si poignante au début du «Soulier de Satin» du martyre et du naufrage des missionnaires en route pour l'Amérique, scandale des blancs au milieu des indigènes [2], enthousiasme tout castillan de ces pioniers de la foi qui veulent se mesurer «l'épée au poing» avec les démons entravant la diffusion du règne du Christ [3], communion du consul presque

---

1 Feuilles de Saints, 12e éd. p. 78—79. (Tous les ouvrages cités sont de Paul Claudel et publiés à la NRF. Nous ne citons que l'édition utilisée.)

2 Morceaux Choisis, 18e éd. p. 59: «Vous voyez bien qu'ici je ne suis bon à rien et que j'ennuie tout le monde. Et que je suis un scandale et une interogation».

3 Le Soulier de Satin, 22e éd. t. I, p. 193.

seul dans cette église de Shanhaikwan [4] — il y a là de quoi constituer une mosaïque assez suggestive de la vie et du monde missionnaires.

Justement arrêtons nos regards sur l'activité de Paul Claudel, Consul et Ambassadeur de France. Sa carrière diplomatique est l'une des plus longues et des plus actives: quarante-cinq ans de service dont quinze ans en Chine à Shanghai, Foutcheou, Hank'eou, Tientsin, Pékin — et cinq ans au Japon [5].

A quoi ont été employées ces années fécondes? Paul Claudel a répondu lui-même et plus d'une fois à cette question: «Pendant ce temps, a-t-il eu la condescendance de nous écrire dans une lettre datée du 18. 10. 1945, le plus gros de mon activité a été consacré à la protection des Missions. Missions protégées: Jésuites, Lazaristes, Missions Etrangères, Franciscains, Dominicains Espagnols. J'ai eu surtout d'étroites relations avec le P. Robert, actuellement Supérieur Général des Missions Etrangères». Sans doute les archives de la légation française de Pékin et celles des Missions ainsi défendues renferment-elles des témoignages émouvants d'une activité compétente et toute dévouée à la cause catholique! Quelques fines et pittoresques lignes d'un article intitulé «Choses de Chine» dans «Les Nouvelles littéraires »du 28. 3. 1936 soulignent à leur tour le genre d'occupation du diplomate: «Le travail . . . c'était les interminables discussions et chicanes sur les achats et les procès de la Mission catholique qui m'ont appris tout ce que je puis savoir de diplomatie. Je me revois, le torse nu, une serviette autour du front et cuirassé de papier buvard pour éviter les taches de sueur, rédigeant ma correspondance en latin avec l'évêque catalan, Mgr Masot . . .»

La période du Consulat en Chine va de 1895 à 1904. C'est dire qu'elle s'écoule en un temps où la France exerçait le Protectorat sur les Missions d'Orient. Ce n'est nullement notre désir de prendre ici position dans une polémique heureusement apaisée. Notre sujet nous amène simplement à rapporter un témoignage, celui d'un grand catholique et d'un loyal serviteur de son pays, qui affirme que «les dessins tortueux» attribués à son gouvernement lui ont personnellement toujours échappé et qui relève que l'œuvre de protection accomplie en Chine et en Indo-Chine pendant soixante ans à l'égard des Missions catholiques «a coûté à la France beaucoup d'argent, de travail et de sang» [6].

Au-delà de l'activité officielle du Consul et de l'Ambassadeur y a-t-il dans l'œuvre poétique de l'auteur du «Soulier de Satin» comme une intuition de l'âme missionnaire? Oui. On y trouve notamment ce mystère de l'appel de l'Afrique, de tous les continents, de la Terre même de Dieu. Pour ce chantre de l'unité de la création tout est en tout; du plus grand Ange jusqu'au caillou de la route et d'un bout

---

4 Cinq grandes Odes, 23 éd. p. 192:
«Ce matin nous avons mangé dans la maison de notre Père,
Peu de fils pour un si grand festin et pour une si noble chère . . .»

5 Morceaux Choisis, p. 9—10.

6 Lettre à Don Edouard Neut, bénédictin de Lophem, directeur du «Bulletin des Missions». Nous avons pu obtenir une des copies inprimées de cette lettre publiée dans la «Politique de Pékin» du 19. 12. 1931.

de la création jusqu'à l'autre il ne cesse point continuité [7]. On ne s'étonnera pas dès lors si cet appel est quelque peu nuancé. Il est bien, à sa fine pointe, l'invitation à sauver les âmes immortelles, mais à sa base, il s'assimile à la simple invitation, on voudrait dire, des forces cosmiques, l'appel du soleil, du vent, par exemple. «Ah, combien de temps encore tarderai-je à suivre l'appel de ce soleil qui m'invite à le suivre!», soupire Christophe Colomb [8], tandis que Don Camille, lui, discerne le langage du vent: «Ce souffle du vent qui fait frémir vos feuillages et battre vos jalousies, c'est l'Afrique qui l'appelle, en proie à son éternel supplice!» [9].

Appel qui est encore celui qui retentit du sein d'une tâche ardue mais splendide et par là attrayante. Comme il est beau ce dialogue entre Dona Prouhèze et Don Pélage [10]:

> Ah! si j'étais un homme, ce n'est pas une femme qui me ferait renoncer à l'Afrique! Voilà une chose qui résiste! il y en a pour toute la vie!
>
> — Est-ce que vous espérez la vaincre?
>
> — C'est de ne rien espérer qui est beau! C'est de savoir qu'on en aura pour toujours!
>
> Rien que de tenir son ennemi à la gorge, ce n'est pas assez? il est arrêté! Et non seulement il nous oblige de donner tout ce qu'il y a de force en nous,
>
> Mais nous sentons que lui-même en a assez pour en demander trois ou quatre fois de plus . . .

Tel est le langage de tous les héros que les difficultés des belles tâches excitent au combat. Au reste c'est bien de l'idéal le plus haut qu'ils sont animés, c'est bien de sauver les âmes immortelles qu'il s'agit: «Comme mes aïeux regardaient Grenade, c'est ainsi que je regarde les remparts de fer de cette autre Arabie fermée et vide que les légions de Satan essayent de nous interdire, comme si les damnés seuls étaient capables d'habiter la flamme! Là dans la plus grande lumière que cette chair puisse tolérer, proclamer qu'il y a un autre Dieu qu'Allah et que Mahomet n'est pas son prophète! La croisade n'a pas cessé pour moi . . .» [11]. Ces grandes âmes disent leur idéal en de belles tirades. Parfois ils se servent de formules frappées comme une pensée de Pascal, si fortes qu'on ne les oublie plus: «La volonté de Dieu est ta patrie!» [12]. «Je n'ai pas d'autres pay que la terre de Dieu!» [13] «Je n'ai soif que de la mer et je n'ai faim que de la Volonté de Dieu» [14]. «De l'autre côté de l'océan il y a des millions d'hommes qui m'attendent» [15]. «Est-ce

---

7 Cinq grandes Odes, p. 58.
8 Le Livre de Christophe Colomb, p. 67.
9 Le Soulier de Satin, t. I, p. 36.
10 ibid., p. 139.
11 ibid., p. 138.
12 Le Livre de Christophe Colomb, p. 59.
13 ibid., p. 77.
14 ibid., p. 121.
15 ibid., p. 87.

que je resterai lâchement à me prélasser en Espagne quand il ne tient qu'à moi de délivrer tout un peuple captif» [16].

Cependant lorsque nous lisons que Christophe Colomb est en proie à l'amour de la terre de Dieu, au désir de la terre de Dieu, au désir de la possession de la terre de Dieu, lorsqu'il a conscience d'être appelé à réunir la terre et en fairé un seul globe au-dessous de la croix — «l'Humanité qu'il faut réunir, l'œuvre de Dieu qu'il faut achever, cette terre que Dieu t'a donnée comme la pomme dans le paradis pour que tu la prennes entre tes doigts . . .» [17] — n'y a-t-il pas lieu de discerner là comme un élargissement de la tâche rédemptrice confiée à chaque chrétien certes mais plus particulièrement au missionnaire? Placé entre le Créateur et son œuvre il a un rôle à remplir. Rôle d'offrande: «Ces choses que Vous avez faites, Vous estimez qu'elles ne sont pas à Vous, tant que nous ne sommes pas là pour les donner à Votre Fils» [18]. Rôle d'achèvement encore. Le grain de blé en effet tend à devenir l'épi doré, le gland un chêne vigoureux, le bouton de fleur la rose la plus épanouie, chaque être s'élève vers la perfection qui lui est propre. Toutefois en un sens plus large, la rose la plus épanouie resterait elle-même inachevée si personne ne survenait pour la contempler et chanter son cantique. Le but dernier pour lequel elle ouvre ses pétales au soleil, elle ne l'atteindra que lorsque le roi de la création jouira de ses couleurs, humera son parfum en chantant l'Artiste incomparable qui l'à créée. Avec combien plus de vérité que le poète le missionnaire ne s'appropriera-t-il pas ces paroles:

> «Toute la nature sans moi est vaine, c'est moi qui lui confère son sens» [19].
>
> «Car le monde a commencé sans toi, mais sans toi, tu sais qu'il ne pouvait être fini.
>
> Mais qui te dit, toutes les créatures comme toi-même, qu'elles ne sont pas soumises à la vanité ne le voulant pas?
>
> Qui te dit qu'elles ne l'attendent pas de toi-même le mot seul qui les délivrera?
>
> La gloire et l'explication de Dieu, tu sais que tel est leur but principal» [20].
>
> L'office qu'un prêtre dit, c'est le devoir de toute la nature.
>
> De l'hommage qu'elle doit il acquitte la créature . . .» [21].

Désireuses d'être offertes et par là de parvenir à leur fin supérieure, les choses constituent l'objet d'une liturgie somptueuse dont le missionnaire est le prêtre. Il faut lire les pages grandioses magnifiant l'auguste cérémonie d'une journée d'été, écrites dans «Connaissance de l'Est», intitulée: «L'entrée de la terre». On ne trouve rien de pareil avant Claudel: des horizons aussi vastes que le monde, les massifs géants de

---

16 Le Soulier de Satin, t. II, p. 164.
17 Le Livre de Christophe Colomb, p. 60.
18 La Messe là-bas, 17e éd. p. 53.
19 Cinq grandes Odes, p. 176.
20 Feuilles de Saints, p. 182.
21 La Messe là-bas, p. 124.

l'Asie centrale formant l'autel dont les immenses plaines asiatiques, slaves et européennes qui se succèdent en gradins, jusqu'à l'océan atlantique sont les vastes marchepieds. «Derrière s'étend la Terre de la Terre, l'Asie avec l'Europe, l'élévation, au centre de l'autel, la plaine immense, et puis au bout de tout, comme un homme couché à plat ventre sur la mer, la France, et, dans le fort de la France la Champagne gautière et labourée ...» [22]. L'univers célèbre sa liturgie. Le prêtre missionnaire préside plus attentif que tout autre à cette destinée suprême des créatures. Dégagé des horizons tant aimées de sa patrie, si habitué à refaire par la pensée le tour de la terre pour venir se reposer à l'ombre du toit paternel, l'âme plus libre et plus sensible au rythme de l'univers, il lui est aisé de prendre cette attitude si intégralement rédemptrice.

En parcourant notre planète en tout sens Paul Claudel a parsemé ses œuvres de pages qui montrent assez combien les choses touchant aux missions lui sont familières. Protecteur attitré des missions il s'est dévoué de longues années durant à la défense des intérêts catholiques en Extrême-Orient, quelle que fût, est-il besoin de le dire, la nationalité des messagers de la foi. Auteur des «Vers d'exil» [23], il était prédisposé à deviner quelques-unes des attitudes essentielles de l'âme du missionnaire. Comme elle est émouvante cette évocation des déchirements des grands départs, dans «le Livre de Christophe Colomb»! [24] La lourde solitude du missionnaire dans l'éloignement de tout, comme il l'a éprouvée lui-même! Poète chrétien il a exalté la grandeur de l'appel à sauver les âmes immortelles et il a chanté la joie, l'admiration et la louange de l'âme en présence de l'univers qui a le même Père que nous et dont la destinée suprême est de rendre gloire à Celui qui l'a créé.

Et le secret de la conversion des âmes c'est Violaine, la lépreuse volontaire, l'immolée, la sainte, qui le livre après l'avoir réalisé elle-même:

> Ils n'ont point de Père. Ils regardent et ne savent plus où est le Roi et le Pape.
>
> C'est pourpuoi voici mon corps en travail à la place de la chrétienté qui se dissout.
>
> Puissante est la souffrance quand elle est aussi volontaire que le péché! [25]

---

[22] Loc. cit.
[23] Théatre (première série, t. IV, 8e éd., p. 223 et sv. Mercure de France.
[24] p. 56 et sv.
[25] L'Annonce faite à Marie (Edition augmentée d'une variante pour la scène de l'acte IV), 4e éd., p. 136.

Die Schwierigkeiten der alten Kongo-Mission 1649.

Von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B., Uznach.

Die Christianisierung des alten Kongoreiches, die von den Portugiesen gegen Ende des 15. Jahrhunderts unternommen wurde und in einem bewegten Verlaufe während mehr als drei Jahrhunderten nur ganz spärliche und wenig dauerhafte Erfolge erzielen konnte, ist ein wenig bekanntes Stück der Missionsgeschichte. Doch war sie schon in älterer Zeit feindseligen Angriffen ausgesetzt und ist neuerdings wieder als ein Beispiel verfehlter Bekehrungsarbeit hingestellt worden [1]. Etwa aus der Mitte dieses Geschehens, am Beginn der von den Kapuzinern eingeleiteten Epoche, ist uns eine kleine Denkschrift erhalten, in der P. Bonaventura d'Alessano, der erste Apostolische Präfekt der Kapuziner, die Schwierigkeiten seines Arbeitsfeldes kurz und offen darlegt [2]. Seine Ausführungen zeigen deutlich die seltsamen und verworrenen Verhältnisses dieses Gebietes, namentlich von der inneren, volksbedingten und seelsorglichen Seite her, sodaß dadurch ein klärendes Licht auf die vorausgehende Entwicklung und auf die Weiterführung der Mission fällt.

Neun Jahre nach der Entdeckung des Kongostromes (1482) durch Diogo Cão kamen im März 1491 die ersten Missionäre ins Land, Säkularkanoniker von St. Eloy in Lissabon. Am 3. Mai konnten sie den König Nzinga aNkuwa taufen, der nunmehr als Johann I. den Anfang einer christlichen Dynastie in einem christlichen Negerreiche begründete. Die Portugiesen waren begeistert von diesem Missionserfolg. Johanns Sohn Alfons I. brach den Widerstand der Heiden, die sein jüngerer Bruder angeführt hatte. Er bemühte sich ernsthaft, die neue Religion mit ihrer ganzen Schönheit und in ihrem ganzen Ernste seinem Volke zu vermitteln. Doch der Missionäre waren wenige und der Einfluß der Portugiesen verderblich; die Kolonisten schätzten die Ausfuhr von Sklaven höher als die Einführung des Christentums [3]. Als der Bischof von San Thomé, zu dessen Sprengel damals das Kongoland gehörte, die Gesellschaft Jesu dorthin berief, fanden die Jesuiten 1548 größte Unwissenheit vor, einen wenig tauglichen Klerus und einen Rückfall in die Heidensitten. Bei den Frauen fehlte jeder Unterricht; sie durften nicht einmal die heilige Messe besuchen. Zielbewußt griffen die Patres ihre Arbeit an. Doch scheiterte alles Bemühen schließlich an dem schwankenden Charakter des schwarzen Königs Diogo und 1555 mußte der letzte Jesuit das Gebiet verlassen [4]. Schon damals war San Salvador, die Königsstadt, zweite Residenz des Bischofs von San Thomé und hatte Kathedrale und Kapitel. Vorübergehend kamen Franziskaner in das Land [5], 1584 machten Karmeliter einen Missionsversuch. Ein Jesuit fand 1581 nur 10—12 Priester für ein Gebiet von

---

1 Pfotenhauer, Die römische Mission am Kongo, in: Allgemeine Missionszeitschrift, Gütersloh 1888. Arnold Heim, Weltbild eines Naturforschers, Bern, 3. Aufl., 1944, S. 160. Dazu die Entgegnung in Dessauer, Wissen und Bekenntnis, Olten, 1944, Seite 271—276.

2 Archiv der Propaganda-Kongregation, Rom: Scritture Antiche (ich kürze: SA), vol. 249, fol. 37 u. 44.

3 E. Weber, Die portugiesische Reichsmission im Königreich Kongo, Aachen 1924. Cuvelier-Boon, Het oud Koninkrijk Kongo, Brügge 1941.

4 Kilger, Die ersten Jesuiten am Kongo und in Angola, in: ZM 1921 S. 15—33.

5 Marcellino da Civezza, Storia universale delle Missioni Francescane VI, Prato 1881, Seite 196.

etwa 30 000 Siedlungen [6]. Die Karmeliter berichten, im ganzen Reiche seien nur fünf Priester, und diese alle in der Königsstadt [7]. Papst Clemens VIII. errichtete 1596 ein eigenes Bistum für Kongo und Angola als Suffragan-Diözese von Lissabon unter dem Patronat des Königs von Portugal [8]. Die Stellung der schwarzen Könige zu den Missionären und zum christlichen Sittengesetz war sehr verschieden. Als 1610 Dominikaner an den Kongo-Hof kamen, hatte die Kathedrale von San Salvador 12 Kanoniker, von den 10 großen Fürstentümern des Reiches jedes nur einen Pfarrer [9]. Auch die Predigerbrüder konnten sich nicht lange am Kongo halten. Der 3. Bischof von San Salvador, der Franziskaner Manuel Baptista urteilte nach den ersten 5 Monaten seines Amtes (10. 7. 1612): «Die Laster sind hier so alteingewurzelt und die Barbarei ist so groß, daß sich nichts bessern läßt» [10]. König Alvaro III. berief 1615 wieder Jesuiten, damit sie ihrer Regel gemäß Christenlehre erteilen möchten. Tatsächlich kamen 1619 zwei Patres, die sich vor allem dem Studium der Sprache widmeten und 1624 den ersten Katechismus in Kixikongo veröffentlichen konnten [11].

Derselbe Kongokönig, der nach der Gesellschaft Jesu verlangt hatte um des Unterrichtes willen, bewarb sich auch um Kapuziner für die Seelsorge. Der Tod des Papstes Paul V. verhinderte vorerst die Ausführung dieses Planes. Unter Gregor XV. gab die Gründung der Propaganda-Kongregation 1622 dem ganzen Missionswesen eine neue Richtung: straffere Organisation, Befreiung von den Hemmnissen des Patronates, starke Leitung von Rom aus waren die ersten Ziele. Das wirkte sich auch für den Kongo aus. Die Verlegung der bischöflichen Residenz von San Salvador nach Loanda im südlichen Angola (um 1620) hatte die kirchliche Lage im alten Königreich noch mehr verschlechtert. So bereitete Rom eine Neuregelung der Bischofsfrage vor und die Sendung von italienischen Kapuzinern. Portugal war unter spanische Herrschaft gekommen und suchte sich wieder davon freizumachen. Das hinderte eine Beschleunigung der Aussendung und der Abfahrt der Missionäre. Dazu kam 1642 die Nachricht, daß die Holländer Loanda besetzt hatten [12]. Erst am 4. Februar 1645 konnten die Kapuziner von San Lucar in Spanien abreisen [13]. Präfekt war P. Bonaventura d'Alessano; mit ihm reisten die Patres Giannuario da Nola, Bonaventura da Sorrento, Giovanni Francesco Romano, Michele da Sessa, Giuseppe d'Antichera, Angelo da Valenza, Giovanni da S. Giacomo, Bonaventura di Sardegna, sowie die Brüder Angelo da Lorena und Girolamo della Puebla [14]. So

---

6 Baesten, Les Jésuites au Congo, in: Précis Historiques, Bruxelles 1893, S. 470.

7 P. Diogo do Santissimo Sacramento aus Kongo (= San Salvador), 2. 12. 1584, bei Paiva Manso, Historia do Congo, Documentos, Lisboa 1877. n. 70 S. 131.

8 Die Bulle bei Paiva Manso n. 77 S. 142—144.

9 L. de Cacegas-Sousa, Historia de S. Domingos I, Lisboa 1767, S. 417.

10 Paiva Manso S. 158.

11 Brief des Kongokönigs Alvaro III. vom 23. 10. 1615 an König Philipp II. (von Portugal) bei Paiva Manso S. 160. Kilger, Die ersten afrikanischen Katechismen im 17. Jahrhundert, in: Gutenberg-Jahrbuch, Mainz 1935, S. 257 f.

12 Kilger, Die Missionen im Kongoreich mit seinen Nachbarländern nach den ersten Propagandamaterialien (1622—1670), in ZM 1930, S. 105—109. P. Hildebrand, Le Martyr Georges de Geel et les débuts de la Mission du Congo (1645—1652), Anvers 1940, S. 71—78.

13 P. Giov. Ant. Cavazzi, Istorica Descrizione de' tre regni Congo, Matamba et Angola, Bologna 1687, lib. III, n. 15, S. 251.

14 Cavazzi III, n. 10 u. 13, S. 248 u. 250.

aren mit Rücksicht auf den spanischen Hof neben den Italienern auch Spanier bei der Expedition.

Die Missionäre landeten am 25. Mai 1645 glücklich am Kongostrom. Hocherfreut berichteten der Präfekt und P. Giovanni da S. Giacomo über den herzlichen Empfang durch den Negerfürsten von Sonho und die ganze Bevölkerung und vom großen Verlangen der Leute nach der Taufe. Doch merkten sie sogleich, wie wenig tief der Glaube war. Das ganze, gewaltige Reich hatte nur 10 Priester — 2 Jesuiten und 8 Einheimische. Die Kapuziner baten dringend um Mitarbeiter, 50 hätten genug zu tun [15]. Im Herbst begab sich ein Teil der Missionäre nach San Salvador. König Garcia II. nahm die päpstlichen Breven mit Ehrfurcht an. Obgleich er mit den Holländern einen Handelsvertrag geschlossen hatte, wollte er samt seinem Reiche dem katholischen Glauben treu bleiben [16]. Ein Jahr später ordnete er eine Gesandtschaft von zwei Kapuzinern nach Rom ab, die des Königs Wünsche dem Papste übermitteln sollten, besonders auch die Bitte um einen eigenen Bischof für San Salvador [17]. Als die Portugiesen im Sommer 1648 Loanda wieder eroberten, suchte Garcia eine Aussöhnung mit ihnen, erreichte im Frühjahr 1649 einen Waffenstillstand und schließlich auch den Frieden [18].

Während sich so die äußeren Erfolge der Kapuzinermission im Kongoreich günstig entwickelten und Garcia den Patres volles Vertrauen entgegenbrachte, schrieb P. Bonaventura d'Alessano an den Sekretär der Propaganda seine Denkschrift über die Schwierigkeiten, die im Kongoreich dem Christentum entgegenstehen. In neun Punkten faßt der Missionsobere das Sündenregister der Kongo-Christen zusammen [19].

Kurze Zusammenfassung der am meisten verbreiteten und verderblichsten Mißbräuche und Riten in diesem Kongo-Reich.

Brevio Sommario de gli abusi e riti più communi e pernitiosi in questo regno del Congo.

1. Radunanze d'huomini e donne in luoghi deputati ornati con i statuette d'idoli, dove altamente invocando il diavolo indifferente-

1. Zusammenkünfte von Männern und Frauen an bestimmten Orten, die mit kleinen Götzenbildern geziert sind. Dort rufen

15 P. Giovanni (span. Juan de Santjago), Pinda 2. 6. 1645, in SA 247, fol. 115; P. Bonaventura d'Alessano, Pinda, Pfingsten 1645, in SA 247, fol. 105'.

16 Cavazzi III, n. 33—43, S. 269—273.

17 Dokumente bei Paiva Manso n. 114—116, S. 187—191. ZM 1930, S. 110 f. Hildebrand 97—115.

18 Paiva Manso n. 122, S. 200—202. Cavazzi III, n. 94—97, S. 309—312.

19 Archiv der Propaganda-Kongregation, Rom, SA 249 fol. 37 u. 44. Die Denkschrift ist noch nirgends gedruckt oder registriert, fehlt auch in dem Propaganda-Regesten-Band von E. de Jonghe & Th. Simar, Archives Congolaises (Bruxelles 1919). Dort ist der ganze vol. 249 übersehen. Wir geben von den 9 Punkten der Denkschrift auch den italienischen Text des Originals (fol. 37). Die ethnologische Untersuchung und Auswertung liegt nicht in unserem Aufgabenkreis und muß Fachleuten überlassen werden. — Die Datierung des Schriftstückes auf den August 1649 ergibt sich aus dem Begleitbrief: San Salvador, 4. Aug. 1649, in: SA 249, fol. 38 u. 43.

mente si mischiano e sfrenamente si danno in preda al crescite et multiplicamini, senza rispetto di parentela ne d'affinità.

sie laut den Teufel an, vereinigen sich unterschiedslos und geben sich zügellos dem «Wachset und mehret euch» hin, ohne Rücksicht auf Verwandtschaft oder Schwägerschaft [20].

2. Publica idolatria et adoratione de varii idoli, fabricati per soccorrere a diverse necessità o d'infermità o di penuria etc.

2. Öffentlicher Götzendienst und Verehrung verschiedener Götzenbilder, die zur Hilfe in allerhand Nöten gemacht sind, gegen Krankheit oder Armut etc. [21].

3. Circoncisione osservata ad effetto di potersi liberamente dedicare al vitio della carne con numero di concubine, stimando, che senza precedere tal ceremonia non possono concubinarsi; questa osservanza però non è universale, ma solamente in alcune provintie.

3. Sie nehmen die Beschneidung vor, um sich ungehindert dem Laster des Fleisches hingeben zu können mit einer Anzahl von Nebenfrauen, in der Meinung, sie könnten sich nicht vereinigen, ohne daß diese Zeremonie vorausgegangen wäre. Dieser Brauch ist jedoch nicht allgemein, sondern herrscht nur in einigen Gegenden.

4. Una setta di persone, di sesso huomini, i quali rinchiusi in luogo appartato, hanno continuamente da tenere accesi due tizoni, ivi mangiano e dormono, colà gli menano concubine, acciò si diano in preda al diavolo, e questi chiamansi conservatori della terra e del regno; puossi imaginare magior cecità?

4. Es gibt eine Sekte, der nur Männer angehören, die sich an einem abgesonderten Orte einschließen. Dort müssen ständig zwei Feuerstellen in Brand sein, dort essen und schlafen sie, dorthin bringen sie ihre Nebenfrauen, um sich dem Teufel hinzugeben. Und diese Leute nennen sich die Erhalter des Landes und des Reiches. Kann man sich eine größere Verblendung vorstellen?

5. Un' altra somigliante alla precedente di donzelle vergini, quali dimorano nelle stanze segrete delle persone più principali, e queste si chiamano le pure, per la purità delle quali si conserva la casa

5. Es gibt eine ähnliche Sekte, wie die vorgenannte, von jungfräulichen Mädchen, die in geheimen Gemächern führender Persönlichkeiten wohnen. Diese Jungfrauen nennen sich die Reinen.

---

20 Vgl. Cavazzi I, n. 198, S. 69. Über die «idoli» als Träger der Zaubermacht, nicht aber als «Götterbilder» vgl. Hildebrand S. 291 ff.

21 Vgl. Cavazzi I, n. 169, S. 57.

immune e libera da qualsivoglia strano accidente, ma se per aventura coteste venissero toccate con la mano da alcuna persona o che pratticassero indifferentemente, subito perdono la virtù etc. ahi miseria estrema.

Durch ihre Reinheit wird das Haus unversehrt und frei gehalten von jedem schlimmen Unfall. Wenn aber zufällig diese Jungfrauen von irgend jemand mit der Hand berührt werden oder wenn sie selbst dergleichen tun — so verlieren sie sofort ihre (schützende) Tugend-Kraft. O äußerstes Elend!

6. Il concubinato publico senza ritegno di vergogna, quello stimandosi più honorato, che magior numero tiene di concubine, non mirandosi tener publicamente due sorelle carnali a suo gusto e nella propria casa, ne altri gradi di parentela o affinità, benche strettissimi, e le proprie mugli legitime allevano le lor nipoti, sorelle minori ò in altro grado di propinquità fin da fanciulle per esser poscia concubine de lor proprii mariti e d'alcuni parenti; siche a bocca piena può dirsi: sanguis sanguinem tetigit etc., e sia nobile quanto si voglia una persona, che sua figlia, sorella o altra parente congiontissima sia publica concubina d'altri, non lo tiene a dishonore, onde per la moltitudine delle donne e per non esservi verun freno tanto sfacciatamente s'è dilatato questo maledetto vitio. Deus provideat.

6. Öffentliches Konkubinat ohne irgendwelche Scheu. Wer die größte Zahl von Nebenfrauen hat, hält sich für am höchsten geehrt [22]. Sie machen sich nichts daraus, zwei leibliche Schwestern zu ihrer Lust öffentlich im eigenen Hause zu haben, noch vermeiden sie andere Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft. Ihre eigenen rechtmäßigen Frauen ziehen ihre Verwandten, jüngere Schwestern oder Verwandte anderer Grade, als kleine Mädchen auf, damit sie später Nebenfrauen ihre eigenen Gatten oder anderer Verwandten werden können. So läßt sich mit vollem Rechte sagen: «Blut hat Blut berührt» (Osee 4, 2). Wenn ein Mann auch noch so vornehm ist und seine Tochter, Schwester oder andere nahe Verwandte wäre öffentlich die Nebenfrau von anderen, — er hält es nicht für unehrenhaft. So ist bei der Menge der Frauen und beim Mangel jeglicher Einschränkung dieses verfluchte Laster in frechster Weise verbreitet. Gott möge vorsorgen.

7. Maghi, incantatori, fattochiari e di somigliante genere ò veri e reali, ò apparenti et ignoranti, basta, la cieca gente gli tiene per tali, gli venera e riverisce, v'è una infinità, che publicamente colle

7. Zauberer, Beschwörer, Hexenmeister und ähnliche Leute, seien sie wahre und wirkliche oder nur scheinbare und unwissende — es genügt: das blinde Volk hält sie für solche, schätzt sie und

22 Vgl. Cavazzi I, n. 161 u. 278, S. 53 f. und 106.

lor tramonie, ingannando questi sventurati, essercitano le magiori crudeltà in molti, che si possono. Tengono le loro catedre, i loro maschi e maioraschi e che so io. Respice Domine et vide et visita etc. Visita di prelato zelante, d'inquisitori Apostolici, aiuto per amor di Dio.

ehrt sie. Es gibt eine Unmenge davon, die öffentlich mit ihren Machenschaften diese Unglücklichen betrügen und die größten Grausamkeiten, die sich ausdenken lassen, gegen viele verüben. Sie haben ihre Lehrstühle, ihre Jünger und Nachfolger und weiß ich was sonst noch [23]. Schau herab, o Herr, sieh und suche heim ... Visitation eines eifervollen Prälaten, Apostolischer Inquisitoren — Hilfe um der Liebe Gottes willen!

8. L'ingiustitia sta in suo punto colle più crude barbarie, ch'in parte del mondo avvengono. Havrà una persona un disgusto con altra, havrà perduta una cosarella —, si consulta col fattocchiaro o pure viene ad essaminare il negotio, si unisce con suoi amici e parenti contra colui, ch'è stimato reo, e li toglie figli, parenti e quanto tiene, vendendogli per schiavi, o a cattolici, o heretici, o a gentili, ovunque s'incontra —. Più è stimato un cagnuolo, un animale, che un christiano —. ò infelicissima e sopra tutte del mondo disgratiata natione! Gli è toccata la pegior parte in tutte le cose.

8. Die Ungerechtigkeit kann sich sehen lassen neben den rohesten Barbareien, die in irgend einem Teile der Welt vorkommen. Hat jemand einen Verdruß mit einem andern, hat er eine kleine Sache verloren — er berät sich mit dem Zauberer oder untersucht die Sache selbst, verbindet sich mit seinen Freunden und Verwandten gegen ihn, den er für den Schuldigen hält. Er nimmt ihm die Kinder weg, die Verwandten und alles was er hat, verkauft sie als Sklaven an Katholiken, Irrgläubige oder Heiden, wo immer er einem Käufer begegnet. Ein Hündchen, irgend ein Tier ist mehr geachtet als ein Christ. O diese unglücklichste und mehr als alle anderen Völker der Welt unselige Nation! Damit ist der schlimmste aller Mißstände berührt [24].

9. Le superstitioni, vane osservanze mischiate molte d'esse con idolatrie e riti gentili, sono senza numero, giornalemente si vanno discuoprendo delle nuove nella notitia, antiche però nell' osservanza.

9. Aberglauben und sinnlose Bräuche, vieles davon vermengt mit Götzendienst und Heidensitten, sind ohne Zahl. Täglich entdecken wir neue — neu für die Erkenntnis, aber alt im Brauchtum [25].

[23] Aufzählung und Schilderung der verschiedenen Arten von «Götzenpriestern» bei Cavazzi I, n. 174—204, S. 60—72.
[24] Vgl. Cavazzi I, n. 320—325, S. 127—130.
[25] Vgl. Cavazzi I, n. 231—259, S. 82—93.

Gegen all dies, bemerkt P. Bonaventura, gibt es weder kirchliche noch weltliche Strafen. «Das einzige Heilmittel, das bis zur Stunde angewandt und geübt wurde von den hochwürdigen Priestern gegen so unheilbare Wunden und Krankheiten, war und ist immer noch: daß unzählige Männer und Frauen mit ihren Kindern in diese Stadt (San Salvador) kommen oder daß auch einige von den Priestern auf Missionsreisen in die Provinzen gehen, Tausende und Abertausende taufen, ohne andere Mühe als das: Ego te baptizo etc. Dabei lassen sie sich die Stolgebühr zum Voraus entrichten. Die unglücklichen Leute (die Neger) kehren mit ihren getauften Kindern zurück und verschwinden neuerdings in ihrem Wald von Greueln.» Man muß tatsächlich Gott darum bitten, urteilt unser Kapuziner, daß er das arme Kind sterben lasse, bevor es erwachsen wird. Denn später brauche es ein wahres Wunder, wenn es inmitten dieser Barbarei gerettet werden soll. Er legt dem Propaganda-Sekretär die Frage vor, ob die Taufe von Erwachsenen unter solchen Umständen erlaubt sei.

Die Kapuziner tun, was sie können, beteuert P. Bonaventura weiterhin, um mit dem einheimischen Klerus der Kathedrale und des Reiches den Frieden zu bewahren. Sie übernehmen die Mühe des Beichthörens, der Predigten, des Schulehaltens und der Katechesen. Trotzdem sind ihre Vollmachten bezüglich der pfarrlichen Rechte in der Sakramentenspendung allzu beschränkt. Wo einheimische Geistliche am Orte sind, können die Kapuziner weder taufen noch eine Eheschließung assistieren. Und die armen Leute, die oft genug das gewöhnliche Stipendium für Taufe und Ehe nicht zahlen können, schieben den Empfang der Sakramente hinaus und leben in wilder Ehe. Darum wünscht der Präfekt eine Erweiterung der Missionsfakultäten. Er befürwortet auch die Aufnahme eines einheimischen Priesters in den Kapuzinerorden als Fra Francesco di S. Salvatore. Es war der Hofkaplan, Sohn eines vornehmen Portugiesen und einer Negerdame aus königlichem Geschlechte [26]. Das wichtigste Anliegen des Missionsoberen von 1649 blieb die Sendung eines Bischofs für San Salvador oder wenigstens eines sehr eifrigen Apostolischen Visitators.

Die Schilderung der inneren Schwierigkeiten der Kongo-Mission beklagt also im Wesentlichen: das «christliche Reich» ist noch stark ins Heidentum verstrickt. Der alte Zauber-Glauben zeigt sich besonders in Krankheit und Not, wo immer noch die Medizinmänner, ja die «Götter» helfen sollen. Die christliche Auffassung der Ehe hat sich nicht durchsetzen können und ein schlimmes Durcheinander herrscht in schrankenloser Vielweiberei, die wohl nicht mehr als legal gilt, aber in Form freiesten Konkubinates ungestört weiterbesteht. Die Beschneidung wird noch geübt; der Missionär bezeichnet sie nicht so sehr als einen abergläubischen Ritus, sondern faßt sie mehr als eine Förderung

---

26 Dazu Begleitbrief in SA 249 fol. 43' im Postscriptum. Emanuel Roboredo wurde tatsächlich als Fra Francesco der erste einheimische Kapuziner am Kongo, bewährte sich und leistete der Mission große Dienste. Cavazzi VII n. 139, S. 717 f. Hildebrand 259—265, 320 f.

entfesselter Sinnlichkeit auf. An einsamen Orten stehen Hütten, davor im Halbkreis roh geschnitzte und bemalte Pfähle, «Götterbilder», die vielfach das Kreuzzeichen tragen, um die Christen zu täuschen. Es ist ein Platz für Tänze von auserlesener Schamlosigkeit — so schildert später Cavazzi [27] die «bestimmten Orte» der Orgien im ersten Punkt unseres P. Bonaventura. Neben solchen Feiern wildester Zuchtlosigkeit hat sich ein seltsamer Aberglaube an die Kraft unberührter Jungfräulichkeit erhalten. Ein Männerbund der «Konservativen» (conservatori) hat sich zur Aufgabe gemacht, die alten Sitten und Gebräuche im Reich zu erhalten — auch solche, die mit dem Christentum im direkten Widerspruch stehen. Das heidnischste aller Heidenlaster, Lieblosigkeit, Ungerechtigkeit, grausame Rachsucht, als Folge davon Versklavung und Sklavenhandel, herrschten überall — der Präfekt bezeichnet dies ganz richtig als das schlimmste aller Übel.

Neben all dem hält sich aber das Kongoreich für christlich, hat seine Kathedrale und sein Domkapitel. Als einziges Heilmittel gegen das Heidentum gilt die Taufe. Der Klerus, teils Neger, teils Mischlinge, ist zahlenmäßig allzu gering, pocht auf seine Rechte und legt allzugroßen Wert auf die Stolgebühren. Es macht den Anschein — auch wenn es unser Kapuziner in seiner Denkschrift nicht ausspricht —, als sei die Kongomission tatsächlich allzufrüh Einheimischen anvertraut worden. Ein christlicher Monarch und ein Domkapitel aus den Söhnen des Landes, dessen Völker noch keineswegs genügend belehrt und innerlich bekehrt waren, hat das Fortleben des Heidentums begünstigt und den auswärtigen Missionären ihre Aufgabe dauernd erschwert.

Die rückhaltlose und freimütige Kritik an den Zuständen der 150 Jahre alten Kongo-Mission, die der erste Kapuzinerpräfekt in dieser Denkschrift ausspricht, zeigt die gesunde Erkenntnis der Lage und das eifervolle Bestreben, eine Besserung herbeizuführen. Demnach kann den italienischen und spanischen Kapuzinern des 17. Jahrhunderts nicht der Vorwurf gemacht werden, sie hätten alle Unsitten gebilligt und blindlings darauflos getauft [28]. Wenn sie trotzdem mit ihren Erneuerungsversuchen nicht vollen Erfolg hatten, so lag das vielfach an äußeren, politischen Schwierigkeiten, die beispielsweise damals die Sendung eines Bischofs verhinderten [29]. Dann auch am Personalmangel und am Fehlen weiblicher Hilfskräfte zur Erfassung der schwarzen Frauenwelt.

---

[27] Cavazzi I, n. 198, S. 69: . . . Colà davanti alle Case loro piantono in figura semicircolare molti pali grossamente lavorati, e dipinti, si che sembrano Statue informi, e queste appunto sono gli Idoli: ma per meglio ingannare qualunque sorte di persone, principalmente quei Christiani manco provetti, il Demonio ha loro suggerito, che vi dipingano in varij modi il segno della Santa Croce, palliando con i Caratteri della vera Religione gl'interni sentimenti d'una sacrilega impietà. Davanti a questi Simolacri tripudiano con istrano impudicitia ... (al sudetto recinto) danno titolo di Muro del Rè di Congo ... Ein anderer Name für diese Orte ist Chiampasso. Sie dienen einer geheimen Sekte als Versammlungsplatz.

[28] Im folgenden Jahre (Juni 1650) ließ der Präfekt seine Zweifel bezüglich der Sakramentenspendung, besonders der Taufe, durch P. Bonaventura da Sorrento in Rom der Propaganda vorlegen. Die Fragen und Antworten bei Cavazzi IV n. 56, S. 376—380. Paiva Manso S. 217—224. Dazu Hildebrand 286—290.

[29] ZM 1930 S. 110—112. Hildebrand 109, 147.

P. Bonaventura d'Alessano, der erste Apostolische Präfekt, arbeitete trotz aller Schwierigkeiten unverdrossen in Unterricht und Katechese, hörte Beichten und stand den Sterbenden bei, hielt Predigten und Ansprachen. Mit Hilfe des Hofkaplans hatte er begonnen, ein Kixi-Kongo-Vokabular abzufassen. Er bat die Propaganda um Sendung einer Druckerei-Einrichtung und eines Bruders als Meister [30]. In San Salvador selbst sollte eine katholische Presse in der Landessprache erstehen. Der rüstige und stets heitere Missionsobere plante später eine Reise über die Provinz Micoco nach Abessinien und legte diese Absichten der Propaganda vor. Doch starb er, bevor die Fakultäten dazu ankamen, 1651 in San Salvador [31].

30 Postscriptum des Begleitbriefes vom 4. 8. 1649 in SA 249 fol. 43'. Der Plan wurde wohl deshalb nicht ausgeführt, weil gerade um diese Zeit die Neuauflage der Doctrina Christiana von Cardoso SJ. in der Propagandadruckerei von P. Hyacinthus a Vetralla vorbereitet wurde, die im Herbst 1650 erschien, allerdings ohne Nennung Cardosos. Der Text war Kixikongo-Portugiesisch-Latein-Italienisch. Die Auflage betrug 1000 Stück. Vgl. Gutenberg-Jahrbuch, Mainz 1935, S. 258 f. Hildebrand 216—263.

31 Nachruf für P. Bonaventura d'Alessano bei Cavazzi III, n. 100, S. 313—315.

L'Activité missionnaire suisse durant la deuxième guerre mondiale

Par Mgr L. Bossens, directeur national
des Oeuvres pontificales missionnaires, Fribourg.

La catastrophe, qui s'est abbatue sur une bonne partie de l'Europe au début de septembre 1939, qui a bientôt étendu ses ravages aux autres continents et qui s'est prolongée jusqu'en mai 1945, a eu de funestes répercussions dans presque tous les pays du monde et dans presque tous les domaines. Comme nous l'écrivions en mai 1944 [1], même notre petite Suisse, providentiellement protégée et restée à l'écart du conflit, a payé son tribut au cataclysme universel. Les lourdes charges financières occasionnées par la défense nationale, les difficultés d'importation de denrées alimentaires et de certaines matières premières et d'exportation de nos produits, la stagnation de l'industrie touristique privée de l'apport étranger, l'augmentation constante du coût de la vie, telles furent les principales conséquences de la tourmente mondiale pour nos populations habituées à un standard de vie supérieur à la moyenne. Ainsi, notre peuple a été obligé de resteindre ses dépenses et de s'imposer des privations.

D'autre part, les œuvres multiples organisées en faveur des victimes de la guerre sollicitaient à chaque instant la charité de nos compatriotes. Si, à la fin de novembre 1943, la Confédération suisse avait déjà dépensé plus de cent millions de francs pour l'hospitalisation et l'entretien des internés et des réfugiés civils et militaires, nos œuvres d'assistance privées avaient recueilli vingt millions pour ces hôtes. Cet état de choses devait nécessairement porter préjudice aux institutions charitables et sociales du pays comme aussi aux œuvres établies en faveur des Missions étrangères.

C'est ainsi qu'un fléchissement sensible fut constaté notamment, à partir de 1938, dans les recettes annuelles des trois Oeuvres pontificales missionnaires. On peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur le tableau suivant des aumônes recueillies ces sept dernières années dans notre pays par la Propagation de la foi:

en 1938	Fr. 222.981	en 1942	Fr. 194.367
en 1939	Fr. 207.456	en 1943	Fr. 204.341
en 1940	Fr. 201.051	en 1944	Fr. 222.996
en 1941	Fr. 189.614		

La diminution des offrandes versées à la Sainte-Enfance à été relativement plus importante encore. Cette Oeuvre a récolté:

en 1938	Fr. 108.029	en 1942	Fr. 81.930
en 1939	Fr. 100.375	en 1943	Fr. 82.974
en 1940	Fr. 79.478	en 1944	Fr. 98.441
en 1941	Fr. 68.064		

[1] «Annales de la Propagation de la foi pour la Suisse romande», No 3, Mai 1944, pages 42 et suivantes.

Pendant le même laps de temps, les contributions suisses à l'Oeuvre de Saint-Pierre apôtre ont accusé des fluctuations dues avant tout au nombre plus ou moins grand de bourses et de pensions fondées chaque année. Voici le tableau de ces recettes annuelles:

en 1938	Fr. 70.800	en 1942	Fr. 59.077
en 1939	Fr. 79.172	en 1943	Fr. 55.000
en 1940	Fr. 86.543	en 1944	Fr. 70.713
en 1941	Fr. 68.165		

Dieu merci, dès l'année 1943, ces trois Oeuvres ont enregistré une augmentation de leurs offrandes. Espérons que la progression s'accentuera désormais d'année en année, maintenant que la tourmente est passée.

*

Deux années de guerre, soit 1939 et 1943, ont coïncidé avec les glorieux jubilés de deux Oeuvres pontificales missionnaires; malheureusement, il n'a pas été possible de célébrer avec la solennité prévue ces dates importantes. Ainsi, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la fondation de l'Oeuvre de Saint-Pierre apôtre, des conférences avaient été organisées, au cours de l'automne et de l'hiver 1939—1940, dans nos principales villes suisses. Ayant été intimement associé aux origines de cette œuvre providentielle, notre pays tenait à souligner d'une manière spéciale ce jubilé. Hélas! il dut renoncer aux cérémonies commémoratives projetée, car les grandes salles retenues à cet effet étaient réquisitionnées par les troupes suisses mobilisées.

Les mêmes obstacles empêchèrent, en 1943, la célébration du centenaire de l'Oeuvre de la Sainte-Enfance. Il fallut se contenter d'écrire des brochures de propagande, des articles de journaux et de revues pour rappeler aux fidèles les immenses mérites des deux institutions jubilaires, alors que conférences et cérémonies eussent été plus efficaces pour leur gagner de nouvelles adhésions.

*

Une autre fâcheuse répercussion de la guerre est à signaler. De nombreux missionnaires suisses, qui devaient se rendre dans les pays d'outre-mer, ont dû ajourner leur départ jusqu'à la fin des hostilités, ne pouvant obtenir les visas requis. Plusieurs parmi eux, multipliant les démarches et bravant tous les dangers créés par la guerre, ont tenu à partir pour les champs d'apostolat qui leur avaient été assignés.

Si, en 1939 avant la rupture de la paix, vingt-huit missionnaires de nationalité helvétique, soit dix-neuf prêtres, huit Frères et une Sœur, avaient pu s'embarquer facilement pour l'Afrique, les Indes, la Manchourie, les Îles Gilbert, le Brésil et le Chili, par contre, en 1940, le nombre des partants, bien que encore réjouissant, subit une certaine diminution. Vingt-trois missionnaires suisses quittèrent leur patrie pour aller évangéliser les Missions de Peramiho et de Ndanda (Afrique orientale), le vicariat apostolique de Salisbury, l'Algérie, l'Île de Madagascar, le Sikkim et la Colombie.

En 1941, treize jeunes porteurs de la Bonne Nouvelle, dont onze

Pères, un Frère et une Sœur, gagnèrent le Cameroun, le Dahomey, l'Algérie, les Missions de Peramiho et de Ndanda et le Vénézuela.

En 1942, onze missionnaires de notre pays, dont neuf prêtres et deux religieuses, se sont embarqués pour le Sénégal, la Guinée française, le Cameroun, l'Urundi, le Ruanda et le Pérou.

En 1943, trois de nos compatriotes seulement ont pu quitter la Suisse, à destination du Cap-Vert et du Cameroun.

En 1944, après de multiples démarches et une longue attente à Lisbonne pour quatre d'entre eux, six missionnaires d'origine suisse se rendirent au Mozambique, en Kabylie et dans la Côte d'Ivoire.

Actuellement, quoique la guerre soit terminée depuis plus de six mois, le départ des ouvriers apostoliques est encore entravé par les difficultés d'obtenir certains visas et par le manque de transport sur mer. Près de deux cents prêtres, Frères et religieuses brûlent du désir de partir au plus tôt et de se vouer à la conquête des âmes sur les plages lointaines. Ils appartiennent notamment aux ordres et congrégations des Bénédictins d'Engelberg et de Sainte-Odile, des Chanoines réguliers du Grand Saint-Bernard et de Saint-Maurice, des Capucins, des Pallottins, des Pères Blancs, des Missionnaires du Saint-Esprit, de Saint-François de Sales, de Mariannhill ,du Sacré-Cœur d'Issoudun, de Notre-Dame de la Salette, de Bethléem à Immensée, des Oblats de Saint-François de Sales, ainsi qu'aux congrégations et ordres féminins des Bénédictines de Sarnen et de Tutzing, des Sœurs enseignantes de Menzingen, des Sœurs de la Saint-Croix d'Ingenbohl, de la Providence de Baldegg, de Saint-Joseph de Cluny, des dominicaines d'Ilanz, des Ursulines de Brigue, des Olivétaines de Cham, des Sœurs infirmières de Sainte-Anne. A elle seule, la Société des Missions étrangères de Bethléem peut envoyer immédiatement quarante-quatre jeunes membres dans ses deux Missions de la Rhodésie méridionale et de Tsitsikar. A l'heure qu'il est, cependant, quinze d'entre eux ont déjà pu quitter l'Europe pour l'Afrique.

Tous ces ouvriers et ouvrières apostoliques sont attendus avec impatience et seront accueillis avec empressement, surtout dans les chrétientés dont les vétérans de l'apostolat sont épuisés par un travail excessif et sans relève depuis 1939 ou ont même succombé à la tâche.

*

Les Missions n'ont pas seulement besoin d'un personnel suffisant et d'une aide matérielle, mais encore d'une aide spirituelle, car la conversion des âmes est avant tout l'œuvre de la grâce. Il ne suffit pas que le missionnaire prodigue son dévouement et son sang, il faut encore que les fidèles multiplient leurs prières. Il ne suffit pas que le messager du Christ, semeur infatigable, jette à pleines mains le bon grain dans les sillons parfois arides du champ confié à sa sollicitude, il faut de plus et surtout que la rosée du ciel, obtenue par la prière, féconde la semence et que le soleil du bon Dieu fasse mûrir la moisson. Aussi, les catholiques suisses qui, en général, aiment les Missions et s'y intéressent, se font-ils un devoir de prier pour le succès de l'apostolat missionnaire. Dans un grand nombre de paroisses, dans la plupart des séminaires et

instituts de notre pays, des prières sont récitées en commun chaque dimanche et même chaque jour à cette intention. A la demande du Conseil central de la Propagation de la foi, le chapelet est récité une fois par semaine dans la basilique d'Einsiedeln, et chaque jour des prières sont offertes pour les Missions à Notre-Dame de Bourguillon près de Fribourg. Ainsi, la prière missionnaire est organisée officiellement dans ces deux sanctuaires mariaux, comme cela a lieu à Lorette et à Pompéï en Italie, à Lourdes en France, à Montserrat et à Saragosse en Espagne.

En outre, en 1941, le Conseil central suisse de «l'UNIO CLERI PRO MISSIONIBUS» a envoyé à toutes les maisons religieuses de femmes une Circulaire, pour les inviter à coopérer activement à la conversion des païens par la prière et le sacrifice. Des réponses qui nous sont parvenues, il résulte qu'un bon nombre de communautés prient tous les jours; d'autres chaque dimanche et jour de fête à l'intention recommandée. Plusieurs monastères ont adopté des vicariats ou des préfectures apostoliques, pour lesquels ils offrent très souvent à Dieu des exercices de piété et des mortifications.

En 1941 encore, le même Conseil central publia dans la revue Die Schweizer Schule, L'Ecole Suisse, un Appel au corps enseignant catholique, le sollicitant d'habituer les enfants, dès les premières classes primaires, à prier pour les Missions et de leur recommander l'Oeuvre de la Sainte-Enfance. Un autre Appel fut aussi envoyé aux directeurs et aux directrices d'établissements catholiques d'instruction secondaire et moyenne, pour les engager à cultiver l'esprit missionnaire de leurs élèves.

*

Au cours de l'année liturgique, il est des jours particulièrement consacrés à la prière pour l'accroissement de notre sainte foi et qui sont de plus en plus chers à nos fidèles. C'est tout d'abord la Journée des malades, déjà introduite en 1935 dans le diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg et établie successivement dans les cinq autres diocèses. Cette journée de prière et de sacrifice coïncide avec la solennité de la Pentecôte. Chaque année, au moins deux mille images avec prière spéciale sont envoyées sur demande aux hôpitaux, cliniques, hospices de vieillards. D'après les renseignements reçus, les malades et les infirmes se font un pieux devoir d'offrir à Dieu leurs souffrances et leurs prières pour l'extension de son règne dans le monde païen.
Mentionnons également la Neuvaine de prières pour l'unité de l'Eglise et pour la conversion des infidèles, qui se fait du 17 au 25 janvier; l'Octave de prières pour le retour des chrétiens dissidents, qui se termine à la Pentecôte. Ces exercices de piété sont prescrits par l'épiscopat suisse dans toutes les églises paroissiales et sont annoncés dans le Directoire diocésain.

Toujours plus conscientes des exigences de leur vocation chrétienne, nos populations catholiques célèbrent, avec une ferveur croissante d'année en année, la Journée missionnaire universelle, fixée

à l'avant-dernier dimanche du mois d'octobre. Par l'offrande de prières, de communions et d'aumônes en faveur de l'Oeuvre de la Propagation de la foi, elles prennent une part réelle et tangible aux multiples tâches de l'apostolat.

Toutefois, aucune ville suisse, aucun canton suisse ne célèbre le Dimanche des Missions avec autant d'éclat et d'enthousiasme même que la ville et le canton de Genève. Grâce au zèle du Centre missionnaire et surtout de son grand animateur, M. le curé François Poncet, la solennité et le succès de cette Journée n'ont pas connu d'éclipse durant ces six années de guerre; les glorieuses traditions des années de paix ont été maintenues intactes.

Le matin, aux principales messes, des sermons de circonstance sont donnés par des missionnaires et des amis des Missions dans la plupart des paroisses du canton. Habituellement, un ou deux offices pontificaux sont chantés par l'évêque du diocèse, par des évêques missionnaires ou des Abbés de monastères dans des églises de la ville et de la banlieue.

L'après-midi, à 3 heures, une foule nombreuse et sympathique remplit la vaste salle du Victoria Hall. Des évêques, des prélats en grand apparat, des prêtres séculiers et réguliers, des missionnaires et les chanteurs occupent le podium. Deux ou trois conférences sont faites par des membres de congrégations ou de sociétés vouées aux Missions. C'est ainsi que ces dernières années les Missionnaires de Bethléem à Immensée, les Chanoines de Saint-Maurice, les Pères capucins suisses, les Oblats de Marie-Immaculée, les Bénédictins d'Engelberg, les Chanoines du Grand Saint-Bernard ont parlé tour à tour de leur apostolat dans les régions païennes, de leurs labeurs, de leurs épreuves et de leurs consolations. Pendant un court entr'acte, le si dévoué directeur cantonal des Oeuvres pontificales présente aux missionnaires les calices et ciboires confectionnés avec les objets d'or et d'argent donnés à l'Anneau d'or, l'un des dix groupements missionnaires genevois.

L'évêque du diocèse ou, en son absence, un évêque missionnaire adressse une allocution à l'auditoire, qui écoute avec une attention soutenue les exposés des conférenciers et qui goûte particulièrement les paroles épiscopales.

Après avoir chanté le Credo d'un cœur et d'une voix unanimes, la foule s'incline sous la bénédiction des évêques [2].

Puisse cette imposante manifestation annuelle de la cité des bords du Léman être imitée par nos principales villes de la Suisse!

*

Durant les hostilités, on le comprend facilement, il ne fut pas possible d'organiser des expositions missionnaires, comme celle de Fribourg en 1932 et celle de Genève en 1939, qui ont vivement intéressé le public et gagné tant de symptahies à la cause des Missions. Toutefois, une place fut réservée aux Missions catholiques dans l'Exposition des

[2] L'idée missionnaire a de même depuis longtemps sa place dans la presse catholique; ainsi le «Courrier de Genève» réserve chaque mois une page entière à «la Vie missionnaire», rédigée par Mr l'abbé Poncet.

Suisses à l'étranger, due à l'initiative de notre Bibliothèque nationale, à l'occasion du cinquantenaire de sa fondation, et inaugurée à Berne le 2 décembre 1945.

*

Les expositions, les sermons et les conférences sont des moyens efficaces pour faire connaître et apprécier les travaux des ouvriers évangéliques; il en est d'autres non moins utiles et féconds: ce sont les cours de missiologie et les écrits missionnaires.

L'Université de Fribourg, qui possédait déjà depuis 1931 une chaire de missiologie, inaugura solennellement le 15 novembre 1944, à l'occasion du Dies academicus, un Institut d'études missionnaires, destiné avant tout à ceux qui désirent se spécialiser dans les questions missionnaires. La nouvelle fondation s'adresse également aux futurs apôtres du Christ, prêtres, Frères et Sœurs, à ceux, ecclésiatiques et laïcs, qu'intéressent l'histoire et le développement des Missions. On y enseigne aussi quelques langues parlées dans les pays d'outre-mer comme le chinois, le kisuaëli etc. [3].

En 1944 encore, à l'Université de Bâle, fut fondé un Institut tropical, doté d'une revue trimestrielle, Acta Tropica, qui consacre de temps à autre un fascicule aux questions missionnaires. Non seulement des protestants, mais aussi des membres du clergé catholique régulier et séculier sont appelés à y enseigner.

*

La Suisse catholique comptait déjà, en 1940, trente-quatre bulletins missionnaires [4], servant d'organes aux trois Oeuvres pontificales, à des associations auxiliaires pour les Missions, à des ordres et congrégations ayant des membres voués à l'apostolat dans les pays infidèles.

---

3 Pour ce qui concerne le but et l'organisation de l'Institut voir NZM I (1945), 10/11. Voici les cours qui ont été donnés pendant les semestres d'été 1945 et d'hiver 1945/46: Eté 1945: de Menasce: Histoire des religions et Missiologie: Le problème du mal dans les religions non chrétiennes. Problème de mystique comparée. Les missions en terre d'Islam. Séminaire: Travaux pratiques d'historiographie missionnaire.. - Lüthi: Eherechtsfragen in den Missionen. - Beckmann: Die liturgische Erziehung der Katechumenen und Christen in den Missionen. - Schmidt: Ethnologie: Religionen der Urkultur. Die kulturhistorische Methode der Ethnologie. Kulturhistorische Untersuchungen zur altchinesischen Religion und Philosophie. Einführung in die ethnologischen und linguistischen Probleme Afrikas. Ethnologisch-linguistische Übungen. Einführung in die Bantu-Sprache Afrikas. Langues: Syriaque, Persan, Chinois, Kisuahéli, Tamoul. — Hiver 1945/46: de Menasce: Histoire des religions: l'Islam. Le gnosticisme. Missiologie: théologie missionnaire. Séminaire: la controverse en pays de mission. - Kilger: Die Schule als Missionsmittel von Franz Xaver bis zur Gegenwart. - Schmidt: Religionen der Urkultur: die Religionen der Pygmäen. Anfänge der menschlichen Gesellschaft: Familie und Staat. Kulturhistorische Untersuchungen zur Religion und Philosophie Chinas und Japans. Einführung in die ethnologischen und linguistischen Probleme von Südamerika. Die Sudan-Sprachen Afrikas. - Henninger: Ausgewählte Kapitel aus der Volksreligion Arabiens und Nordafrikas. - Koppers: Beobachtungen zur Religion und Mission auf Feuerland und in Zentralindien. - Langues: Syriaque, Persan, Arabe, Thibétain, Chinois, Kisuahéli, Tamoul.

4 «Annuaire missionnaire catholique de la Suisse pour 1940—41», pages 97 et suivantes.

Or, pour remplacer des revues ou du moins des suppléments à des revues éditées en France et en Belgique et ne pouvant plus parvenir à leurs abonnés suisses en raison de la guerre, les Pères Blancs, les Pères de Notre-Dame de la Salette, les Missionnaires de St-François de Sales et les Missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun, établis en Suisse, ont entrepris la publication de bulletins de langue française. C'est ainsi qu'en février 1941 sortit des presses de l'Imprimerie Saint-Paul, à Fribourg, le premier numéro de la revue bimestrielle et illustrée Suisse-Afrique, rédigée par les Pères Blancs.

En 1943, à la place du supplément «Le Messager de Mont-Planeau», joint pour les abonnés suisses au Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de la Salette, imprimé à Lyon, ces religieux firent éditer à Mörschwil (St-Gall) la revue La Salette, paraissant onze fois par an.

L'année suivante, les Missionnaires de Saint-François de Sales de la Villa Bonlieu, à Fribourg, commencèrent la publication d'une petite revue bimestrielle intitulée A l'Ecole de Saint François de Sales.

Dès l'année 1944 aussi, les Annales de Notre-Dame du Sacré-Coeur, éditées par l'Imprimerie Saint-Paul, à Fribourg, et paraissant tous les deux mois, furent servies aux anciens abonnés suisses de la revue portant ce même titre et imprimée à Lyon.

Au début de l'année 1945, vit le jour au Séminaire de Schöneck, près de Beckenried, une très importante publication, intitulée: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle Revue de science missionnaire. Destinée à remplacer la défunte «Zeitschrift für Missionswissenschaft», elle paraît quatre fois par an en fascicules de 80 pages, sous la direction du R. Père Jean Beckmann, de la Société des Missionnaires de Bethléem, et avec la collaboration du R. P. Laurent Kilger, bénédictin de Sainte-Odile; du R. P. Pierre de Menasce, dominicain et professeur à l'Université de Fribourg; du R. P. François Solan Schäppi, provincial des capucins. Cette publication, dont les premières livraisons trouvèrent le meilleur accueil, est destinée à rendre de grands services à tous les amis des Missions.

Durant les six années de guerre, l'«Association académique en faveur des Missions, à l'université de Fribourg» a continué la publication de son Annuaire missionnaire de la Suisse, si apprécié de tous ses lecteurs; cependant, en raison d'empêchements divers, elle ne put faire paraître qu'un seul volume pour les années 1940 et 1941. Elle ajouta aux Annuaires de 1944 et de 1945 un Supplément de 16 pages pour les membres de l'«Union missionnaire du clergé» [5].

*

En dépit des restrictions de papier et de l'augmentation des frais d'impression, de nombreux opuscules, brochures et livres sur des sujets missionnaires, écrits par des auteurs suisses ou du moins fixés dans notre

[5] Voir le compte-rendu détaillé des numéros parus de 1938 à 1944. NZM I 1945, 65—68 et du numéro de 1945, Ibd. p. 318.

pays, furent édités au cours de ces cinq dernières années[6]. En voici l'énumération:

En 1940, le Dr Georges Staffelbach, à Lucerne, fit imprimer à Schüpfheim, une brochure illustrée de 78 pages, sous le titre: Schweizer als Glaubensboten und Kulturträger in Nordamerika (Des Suisses, apôtres et porteurs de la civilisation dans l'Amérique du Nord).

La même année, M. l'abbé A. Codaghengo publia à Lugano un ouvrage de 176 pages, intitulé: Un martire ticinese: il beato Pietro Berno d'Ascona, S. J. Storia della vita e del martirio.

En 1941, C. A. Hegner fit paraître à l'Imprimerie Räber et Cie, à Lucerne, un volume de 212 pages, sous le titre: Ein schwyzerischer Indianerapostel, P. Balthasar Feusi, S. J.

«L'Africanum» des Pères Blancs, è Fribourg, édita en 1941, la thèse de doctorat du Père Jean Perraudin sur Lavigerie, ses principes missionnaires. C'est un volume de 120 pages.

En 1942, le Père Xavier Bürkler, Missionnaire de Bethléem, fit éditer à la Librairie Herder, à Rome, un ouvrage de 141 pages, intitulé: Die Sonn- und Festtagsfeier in der kathol. China-Mission. Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung.

La même année, M. l'abbé Tien Tchéu-Kang, du Foyer Saint-Justin, à Fribourg, publia aux Editions de l'Oeuvre St-Justin un volume de 224 pages sur L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois. Ses noms, son existence et sa naturé étudiée à la lumière des découvertes archéologiques. Préface du P. W. Schmidt, S. V. D.

En 1943, le Père Jean Beckmann, Missionnaire de Bethléem, fit éditer par l'Imprimerie Saint-Paul, à Fribourg, une brochure de 56 pages sous le titre: Der einheimische Klerus in den Missionsländern. Eine Übersicht.

Pour souligner des anniversaires importants et mémorables des trois Oeuvres pontificales missionnaires, Mgr Lucien Bossens, leur directeur national suisse, écrivit trois brochures de propagande de 16 pages chacune et intitulées: Le Centenaire de l'Oeuvre de la Sainte-Enfance (1843—1943); Le Cinquantenaire de l'Oeuvre de Saint-Pierre apôtre; Après vingt ans 1922—1942, ou l'Oeuvre de la Propagation de la foi en Suisse, à partir du transfert de son siège de Lyon à Rome. Ces opuscules furent envoyés gratuitement à tous les membres de l'UNIO CLERI PRO MISSIONIBUS habitant la Suisse romande.

M. l'abbé Thomas Fässler, aumônier de l'Institut d'Ingenbohl, fit imprimer à la Theodosius-Buchdruckerei d'Ingenbohl la deuxième de ces trois brochures qu'il avait traduite en allemand, avec le titre: Ein Friedenswerk. Das päpstliche Werk des hl. Apostels Petrus. Le Père Friedrich Ziegler, O.S.B., rédacteur à Einsiedeln, publia la troisième brochure, mais traduite en allemand, sous le titre: Das päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in der Schweiz von 1922 bis 1942.

Le Père Adelhelm Jann, capucin, professeur et vice-postulateur de la cause de béatification de Mgr Anastase Hartmann, publia à Stans, en 1943, la 5ème édition de son travail, en 39 pages: Die letzten Stunden und die Beisetzung des Dieners Gottes Bischof Anastasius Hartmann, O.M.Cap. Aus dem Tagebuch seines Sekretärs und Beichtvaters P. Anton Gachet, O. M. Cap. La même année, le P. Jann fit également paraître à Stans la 2ème édition, en 96 pages, de son ouvrage: Die Briefe des Dieners Gottes Bischof Anastasius Hartmann an seine Angehörigen.

Aux Editions de Saint-Paul, à Fribourg, Caspar Kälin publia un volume de 163 pages, intitulé: Indianer und Urvölker nach Joseph Fr. Lafitau (1681—1746) VI.

En 1943 encore, A. Beaufrère fit paraître aux Editions de la revue «Suisse-Afrique» un livre de 94 pages sur l'Ouganda, terre de foi et de martyre.

---

[6] Voir la Missionsbibliographie der katholischen Schweiz, par le P. Beckmann, dans «l'Annuaire Missionnaire de la Suisse».

Pour Noël 1943, le Père Anton Agustoni publia à Widnau, im Verlag «Christi Reich», un ouvrage de 92 pages sous le titre: Die Feuertaufe der schwarzen Kirche.

Le même auteur, le Père Blanc Antoine Agustoni fit paraître aux Editions de la revue «Suisse-Afrique», à Fribourg, un livre illustré comme les deux précédents, sous le titre: Deux holocaustes dans les sables. Ce travail de 96 pages était la traduction en français, du reste assez libre, de son ouvrage imprimé aux Editions «Christi Reich», à Widnau: Opfer der Wüste. Ein Tatsachenbericht aus der Sahara.

En 1944, à l'imprimerie Benziger, à Einsiedeln, Friedrich Donauer fit paraître la biographie en 160 pages d'Aloysius Benziger, Erzbischof, O. Carm. (1864—1942): Auf Apostelwegen in Indien.

La même année, deux Pères missionnaires de Bethléem, Johannes Beckmann und Gebhard Frei, ont publié à l'imprimerie Räber, à Lucerne, un livre de 176 pages, intitulé Altes und neues China. Vom Glanz und Schatten seiner Kultur. Les pages 165 à 172 sont consacrées surtout aux Missions.

Le Père capucin Salvator Maschek fit éditer par Benziger, à Einsiedeln, en 1944, la première partie ou le premier volume et, en 1945, la deuxième partie de son ouvrage: Das lebende Evangelium. Eine neuzeitliche Heiligenlegende. On y trouve, entre autres, les biographies de Lo Pa Hong, du Père Damien de Veuster, du vénérable Père Libermann, de Luc Ettlin, d'Arnold Janssen, des Martyrs de l'Ouganda, de l'Abbé François Pfanner, de Pauline Jaricot, de Mgr Anastase Hartmann, de la Mère Bernarda Büttler, etc.

En 1944 encore, le Père Félix Plattner, publia chez Räber et Cie, à Lucerne, la biographie en 194 pages d'un vaillant missionnaire suisse: P. Martin Schmid, S. J. (1694—1772). Ein Reisläufer Gottes. Das abenteuerliche Leben des Schweizer Jesuiten P. S. aus Baar.

Il est aussi des publications qui, sans être spécialement consacrées aux Missions, en parlent incidemment. Citons ,entre autres, l'ouvrage de 534 pages de l'abbé A. Codaghengo, à Locarno, imprimé en 1941 et intitulé: La Storia religiosa del Cantone Ticino. Ce volume contient notamment la bibliographie de missionnaires tessinois, tels que le Père Pierre Berno S. J., martyrisé en 1583.

De même, le Père bénédictin Rudoff Henggeler a fait éditer à l'Institut de Menzingen un livre de 379 pages: Das Institut der Lehrschwestern vom Heiligen Kreuze in Menzingen, 1844—1944. On y trouve de nombreuses pages sur l'activité missionnaire de ces religieuses.

Nous tenons également à mentionner les Rapports annuels de quelques-uns de nos Ordres et Congrégations missionnaires suisses, par exemple, Die Schweizer Kapuziner in Afrika. Mitteilungen aus den Missionen Dar-es-Salaam und Seychellen; Die Berichte unserer Schweizer Missionare. Benediktiner Missionare, Uznach. La plupart de nos Instituts missionnaires publient aussi chaque année leur Almanach, notamment l'Almanach de St-Pierre Claver; l'Etoile de Bethléem et le Bethlehem-Kalender, à Immensée; le Pallottiner Missionskalender, à Gossau; le Franziskus-Kalender; l'Almanach des Apôtres, en français et en allemand, à Soleure, des Salvatoriens; le Mariannhiller Missionskalender, à Altdorf. La Procure de la Mission du Rosaire, à Ilanz, publie son Findelkind-Kalender.

La revue internationale d'Ethnologie et de Linguistique Anthropos, rédigée par les Pères du Verbe-Divin, sous la direction du P. Guillaume Schmidt, et éditée par l'Imprimerie St-Paul, à Fribourg, contient souvent des articles missionnaires. D'ailleurs, la Société du Verbe-Divin, établie à Froideville, près Posieux, ainsi qu'à Steinhausen, collabore activement au développement de la cause missionnaire en Suisse, principalement par l'enseignement et par la revue richement illustrée Stadt Gottes, imprimée depuis octobre 1941 chez Otto Walter, à Olten.

Il est possible et même très probable que d'autres publications missionnaires aient vu le jour en Suisse, au cours des dernières hostilités; mais nous n'en avons pas eu connaissance. En cas d'omissions tout à fait involontaires, on voudra bien nous excuser.

Nous ne voulons pas terminer cet article, déjà bien long, sans évoquer la mémoire d'un grand évêque, intimement dévoué aux Missions et aux Oeuvres qui les soutiennent. Nous avons nommé Monseigneur Marius Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, décédé le 24 février 1945. Le vénéré prélat voua une constante sollicitude aux questions missionnaires; il porta aussi un vif intérêt à la réunion de l'Orient chrétien, mais schismatique, à l'Eglise catholique. Aussi fut-il nommé par le Souverain Pontife, en 1927, président général de la Catholica Unio, puis, en 1933, consulteur de la Congrégation romaine pour l'Eglise orientale.

En 1926, Mgr Besson recommanda à son clergé la reconstruction du grand Séminaire de Hué (Indochins), qui tombait en ruine. Son appel produisit en cinq ans la somme de 50 000 francs pour la réédification de cette pépinière d'apôtres annamites, qui fut dédiée à saint Pierre Canisius.

L'évêque de Lausanne, Genève et Fribourg consacra, en 1930, son Mandement de Carême, sous le titre «Pour que tous soient un», à la coopération des fidèles à la propagation de notre sainte foi. Il insista sur l'insuffisance des efforts accomplis par les chrétiens pour que la lumière de l'Evangile brille sur le monde païen; il insista sur l'urgente nécessité de la formation d'un clergé indigène; il montra que les catholiques doivent collaborer plus activement à l'extension du règne du Christ: 1° en soutenant davantage les œuvres missionnaires; 2° en favorisant les vocations missionnaires; 3° en priant pour les porteurs de la Bonne Nouvelle. — En 1932 et en 1939, Mgr Besson encouragea et inaugura solennellement les Expositions missionnaires universelles de Fribourg et de Genève. Le 23 juillet 1932, lors de l'ouverture officielle et de la bénédiction de l'Exposition de Fribourg, il répondit aux paroles de bienvenue et de remerciements de Mgr Bossens, président du Comité organisateur, en disant entre autres: «Je favorise et favoriserai toujours les Missions étrangères. Jamais je n'ai empêché et jamais je n'empêcherai un seul de mes diocésains et même de mes prêtres de se vouer à l'apostolat missionnaire, s'il se sent appelé à cette sublime vocation. Et je m'en trouve fort bien, puisque je ne manque pas de prêtres pour mon diocèse.»

Chaque année, aussi longtemps que sa santé le lui permit, l'éminent évêque chanta un office pontifical dans l'une des églises de la ville de Genève, à l'occasion de la Journée missionnaire universelle, et présida l'après-midi l'assemblée du Victoria Hall.

Le grand disparu a donc un droit tout spécial à la reconnaissance et aux prières des ouvriers apostoliques et de leurs collaborateurs en Suisse [7].

Le 24 octobre 1945, le Saint-Siège donna au très regretté défunt un dignes successeur en la personne de M. le chanoine François Charrière, professeur au grand Séminaire de Fribourg et directeur du journal

---

7 Voir la biographie de «Mgr Marius Besson», par Mgr François Charrière, parue à l'Impr. Saint-Paul, à Fribourg, en 1945.

La Liberté. L'élu s'est toujours intéressé activement à la cause des Missions et il n'a cessé de la soutenir par la parole et par la plume. Il a même créé, en 1927, une institution missionnaire des plus méritantes: le Foyer Saint-Justin, dont le but est d'offrir l'hospitalité aux étudiants laïcs et païens, venus des pays orientaux en Europe, pour y faire leurs études universitaires. Quelques années après sa fondation, à la demande de Mgr Pierre-Francis, évêque de Kumbakonam (Indes anglaises), ce centre d'accueil reçut également des étudiants en théologie, ressortissants des régions infidèles. En 1935, M. le chanoine Charrière fonda le Bulletin de l'Oeuvre Saint-Justin, paraissant tous les trois mois et destiné à la faire connaître. Pendant ces dix-huit années de son existence, le Foyer de Fribourg a accueilli soixante-dix étudiants orientaux; il a donné sept prêtres indigènes à l'Eglise; plus de quatre cents jeunes gens d'Orient, inscrits pour la plupart dans les universités françaises, ont fréquenté ses colonies de vacances. C'est dire les précieux services qu'il a déjà rendus aux pays de missions.

Aussi, parmi les innombrables messages de félicitations et de vœux qui parvinrent à son fondateur, Mgr Charrière, la veille et le jour de son sacre épiscopal, convient-il de citer les télégrammes si chaleureux de Son Exc. Mgr Costantini, Secrétaire de la S. Congrégation de la Propagande, et de Mgr l'évêque de Kumbakonam. L'un des prélats consécrateurs était un évêque missionnaire, Mgr Maradan, évêque de Port Victoria (Îles Seychelles). Au nombre des quatorze évêque honorant de leur présence la grandiose cérémonie se trouvaient deux anciens et vaillants apôtres du Christ: Mgr Joseph Birraux, vicaire apostolique du Tanganyika avant d'être élu supérieur général de la Société des Pères Blancs, et Mgr Amoudru, autrefois administrateur apostolique de Léningrad. La participation de ces prélats était un témoignage rendu à l'activité missionnaire du nouvel évêque de Lausanne, Genève et Fribourg.

Die Kleiderfrage in den beiden Vikariaten Ost- und Zentral-Neuguinea.

Von Dr. Georg Höltker, S. V. D., Fribourg.

Bekanntlich handelt es sich bei der «Kleiderfrage» für die Missionare und Missiologen darum, was und wieviel an Bekleidung von den zum Christentum bekehrten Eingeborenen getragen wird, bezw. getragen werden soll. Daß sie in mancher Hinsicht immer noch wirklich eine «Frage» ist, ein Problem also, wenn auch weniger in der Theorie als in der Praxis, das zeigen schon Verschiedenheit und Vielheit der Antworten [1].

Bei einer anderen Gelegenheit [2] habe ich schon darauf hingewiesen, daß eine Dikussion um dieses Thema auf Gemeinplätzen wenig fruchtet und meistens in verallgemeinernden Anklagen ungerecht wird. Es werden nämlich dabei in der Regel die ethnographischen, historischen, psychologischen u. a. sehr wichtige Imponderabilien viel zu wenig beachtet.

Darum will ich mich in diesem Aufsatz auf ein verhältnismäßig kleines Territorium bescheiden, nämlich auf «Ost-» und «Zentral-Neuguinea», zwei Apostolische Vikariate, die den Missionaren vom Göttlichen Wort (SVD) anvertraut sind [3]. Offensichtliche Vorteile empfehlen und berechtigen diese Beschränkung: neben der genauen geographischen Umgrenzung auch die ethnographische Vielgestalt innerhalb dieser Grenzen, neben dem typisch tropischen Charakter des Landes auch die noch zeitlich überseh- und kontrollierbare Reaktion eines primitiven Steinzeitvolkes auf den ersten Einfluß der europäischen Hochkultur, neben der großen einheitlichen Linie in Missionsleitung und -praxis unter den Mitgliedern der gleichen Missionsgesellschaft in beiden Vikariaten auch noch meine persönliche Kenntnis von Land und Leuten aus einer dreijährigen Feldforschung in diesen Gebieten [4]. Soll ich schließlich noch erwähnen, daß sowohl meine ethnologischen Fachstudien daheim als auch einige persön-

---

1 Unnötig zu sagen, daß diese Frage den Feldforscher und Ethnologen, den Regierungsbeamten und überhaupt jeden Weißen draußen ebensosehr angeht, wie den Missionar und Missiologen. Der Standpunkt, von dem aus gefragt wird, ist wohl jeweils verschieden, aber die Frage als solche ist da und verlangt Antwort. In dieser Missionszeitschrift brauche ich aber nur auf die missionarisch-ethnologische Seite der Frage zu sehen.

2 In meiner größeren, mehr grundsätzlichen Studie« Zur Kleiderfrage in den tropischen Ländern; Tatsachen und Erwägungen in ethnologischer Sicht», die als Manuskript druckfertig vorliegt und nächstens in einem Fachorgan erscheinen wird.

3 Über die geographischen, ethnographischen und missionarischen Verhältnisse in diesem nordöstlichen Teil Neuguineas vgl.: G. Höltker, Das Pidgin-Englisch als sprachliches Missionsmittel in Neuguinea (NZM, I, 1945, 44—63) und die Karten in: G. Höltker, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea (Anthropos, XXXV—XXXVI, 1940—41, 1—67).

4 Meine Neuguinea-Expedition 1936—1939 hatte zwar an erster Stelle ethnographische und ethnologische, linguistische und anthropologische Ziele zu verfolgen, doch schon als Ethnologe konnte ich an der sog. «Kleiderfrage» nicht achtlos vorübergehen. Gehört sie doch zweifellos in den großen ethnologischen Problemkreis «Culture Contact and Native Education». Ich benütze hier gern die Gelegenheit, in aufrichtiger Dankbarkeit anzuerkennen, daß ich bei den zuständigen Missions-

liche Beobachtungen auf anderen Tropeninseln (Tahiti, Rarotonga, Port-Moresby, Samarai, Neubritannien und Manus) mein Interesse gesteigert, den Blick geschärft, das Verständnis erweitert und das richtige und gerechte Urteilen möglich gemacht haben?

I. Geschichte

Die Stellung der katholischen Neuguinea-Mission zur Kleiderfrage hat eine geschichtliche Entwicklung. Man kann zwei Perioden unterscheiden: die erste reicht von der Gründung der Mission (1896) bis zum ersten Weltkrieg (1914 bezw. 1919), die zweite füllt die Zeit zwischen den beiden großen Kriegen. Über Gehalt und Gesicht der dritten Periode, die jetzt erst beginnt, kann noch niemand etwas voraussagen.

1. Die kath. Missionare waren nicht die ersten Weißen, die sich dauernd in NO-Neuguinea niederließen. Vor ihnen waren schon Regierungsbeamte da, denn Neuguinea war 1884/85 deutsche Kolonie geworden. 1886 wurde die lutherische Mission von Finschhafen gegründet. Auch sonst noch lebte schon eine beträchtliche Anzahl Weißer (Händler, Forscher usw.) im Lande, ganz abgesehen von den gelegentlichen, aber relativ häufigen Besuchen der Abenteurer, Händler, Walfischfänger usw. in früheren Jahrzehnten. Die kath. Mission fand demnach schon bei der Gründung in der Beantwortung der Kleiderfrage, die als solche freilich damals noch nicht bestand, eine gewisse Tradition der Weißen vor.

Die Gründung der kath. Mission fiel zeitlich zusammen mit dem Beginn der neuen Kolonialära in Deutschland. Es war aber auch die Zeit eines mächtig und prächtig aufblühenden Frühlings im heimatlichen Missionswesen. Daß die Regierung damals die Missionen immer in allen oder doch wesentlichen Punkten unterstützt habe, wird niemand behaupten wollen, und noch weniger, daß die Mission der Regierung hörig war. Doch mancherlei Fäden und Bindungen liefen naturgemäß hin und her. Das hatte zum mindesten eine gewisse öffentliche und gegenseitige Kontrolle in Deutschland selbst zur Folge. Darum lag durchaus nicht mehr am Ende der Welt und des allgemeinen Interesses, was in Neuguinea geschah. Auch in der Kleiderfrage blieb das nicht ohne Einfluß.

---

obern und Missionaren volles Verständnis für meine Aufgaben und Absichten fand und durch viele Unterredungen mit diesen besten Freunden und Kennern des Primitivvolkes so manches abklären konnte, was sonst einem vorübergehenden, oder gar nur flüchtigen Besucher des Landes verborgen bleiben wird. Ein Nachteil (wenn man ihn so nennen will) mag es sein, daß ich wegen Zeitmangel das eigentliche Missionsgebiet der luth. Mission auf der Huonhalbinsel (Finschhafen-Mission) nicht mehr besuchen und studieren konnte. Ich lernte prot. Christen nur in peripherischen Gebieten (Madang und Karkar Isl.) kennen. Dafür hatte ich aber die Ehre und den Vorzug, während der wochenlangen Heimfahrt aus Ozeanien nach Europa auf dem Schiff mit bedeutenden Vertretern der prot. Missionen über aktuelle Missionsprobleme sehr ausführlich und in Freundschaft diskutieren zu dürfen, so mit dem Neuguinea-Missionar Herrn Georg Vicedom (dem Verfasser der vorzüglichen Mbowamb-Monographie. Hamburg 1942), mit Herrn Dr. Walter Freytag, dem bekannten Missionstheoretiker (dessen Buch «Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens», Berlin 1938, auch in katholischen Missionskreisen geschätzt wird) und dem Missionar-Ehepaar Herrn und Frau Dr. Th. Müller-Krüger aus Batavia. Allen diesen bin ich für sehr viele Anregung und Belehrung dankbar.

Damals wurden sogar wiederholt auf Veranlassung und Rechnung der Regierung einige schwarze Jungmänner und Burschen aus Neuguinea auf kurze Zeit nach Deutschland gebracht, meistens in allerbester Absicht und für seriöse Zwecke, aber selbstredend in vollständig europäischer Kleidung. 1907/08 erlag auch die katholische Mission dieser Versuchung und führte drei jüngere Neuguinea-Burschen für einige Monate nach Europa, von denen der eine hier, der zweite bald nach seiner Rückkehr in der Heimat starb, der dritte aber lebt heute noch auf seiner Insel Karesau; vgl. dazu: W. Schmidt, Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner (Anthropos, II, 1907, 1029—1031). Auch andere Südseekolonien und Tropenmissionen hatten damals diesen Brauch. Noch 1919 schickten die französischen MSC-Missionare von Yule Island (Papua) einen jungen Melanesier zum Studium nach Europa. Er starb 1922 in Marseille «après deux ans de séjour dans les pays froids d'Europe où ne vivent pas les oiseaux de paradis» (André Dupeyrat MSC, Papouasie. Issoudun-Paris 1935, S. 453 u. Taf. 30). In der zweiten Periode hat die australische Regierung alle «Auslandsreisen» für Neuguinea-Leute streng verboten. Sogar Australien selbst blieb ihnen verschlossen. Erst jetzt am Ende des zweiten Krieges wurden einige einheimische Polizeisoldaten Neuguineas, die sich besonders ausgezeichnet hatten, nach Australien in die großen Städte eingeladen, was allerdings schon mit Recht den ernsten Widerspruch erfahrener Fachleute wachgerufen hat (Pacific Islands Monthly, XV, 1944/45, No. 8, S. 9). Diese «Police Boys» trugen allerdings in Sydney ein Lendentuch (darunter wahrscheinlich die übliche kurze Hose), Wolljacke und den breiten Militär-Ledergurt mit dem Seitengewehr daran (Titelbild auf Pac. Isl. Monthly, XV, 1944/45, Nr. 10). Ich komme auf diese betrüblichen Dinge hier nur zu sprechen, weil sie die Kleiderfrage tangieren. Selbstverständlich blieben und bleiben solche «Auslandsfahrten» für die Einschätzung (falsche Wertschätzung) europäischer Kleidungsstücke nicht ohne Einfluß, weder bei den «Reisenden» selbst, noch bei den Daheimgebliebenen. Man sollte das nicht übersehen.

Erinnern wir uns weiter an die damaligen allgemein gültigen Begriffe von Anstand und Schicklichkeit im kultivierten Europa. Wie verschieden waren sie z. B. um die Jahrhundertwende und nach dem ersten Weltkrieg! Das läßt sich ohne Mühe an der Frauenmode Europas ablesen. Auch die ersten Neuguinea-Missionare waren Kinder ihrer Zeit. Sie brachten ihre subjektiven, zeitbedingten Begriffe von Schicklichkeit in die Tropen mit [5].

Und noch ein Zweifaches muß hier kurz erwähnt werden: Die ersten Neuguinea-Missionare kamen zu einem kulturell wie sittlich sehr tiefstehenden Volk, und sie kamen ohne Erfahrung und entsprechende Schulung. Das konnten auch ihre akademische Bildung, ihre jugendlich-ideale Begeisterung, ja auch ihre heroische Selbstaufopferungsbereitschaft

---

[5] Dabei hat Thauren aber recht, wenn er gegen Schütz (Rudolf Schütz SJ, Die Pflege des einheimischen Volkstums an Einzelbeispielen dargelegt. In: Friedrich Schwager, Der Düsseldorfer Missionskursus. Aachen 1920, S. 182. Schütz spricht allerdings an dieser Stelle von «Sittlichkeits- und Anstandsbegriffen». Aus dem Zusammenhang ergibt sich nicht eindeutig, ob Schütz hier die eigentliche Sittlichkeit im moralischen Sinne meint, oder Sittlichkeit mit Sittsamkeit bezw. Schicklichkeit gleichsetzen will, denn auch für ihn sind «Sitte und Sittsamkeit keineswegs identische Begriffe», a. a. S. S. 179) den Satz aufstellt: «Die Anstandsbegriffe des Missionars sind, soweit sie subjektiv und relativ sind, an sich für die Gestaltung der Kleidung und Tracht des Missionsobjektes ohne Bedeutung» (Joh. Thauren SVD, die Akkommodation im kath. Heidenapostolat. Münster 1927, S. 38 f. Die Unterstreichungen sind von mir. G. H.). Es brauchte freilich noch mancherlei Stöße von innen und außen, bis diese Erkenntnisse sprossen und aufblühen konnten. Bekanntlich setzte der beharrliche Kleinkrieg und wirkungsvolle Großkampf gegen den «Europäismus im Missionsbetrieb» (Titel einer bahnbrechenden Broschüre von Anton Huonder SJ. Aachen 1921) erst um Jahrzehnte später ein.

bei der Lösung praktischer Probleme nicht voll aufwiegen. Der Missionsleiter wurde aus der chinesischen Südschantung-Mission, wo die Verhältnisse so ganz anders waren, nach Neuguinea berufen.

Im Lichte dieser Tatsachen und zeitbedingten Auffassungen müssen wir den Beginn der katholischen Neuguinea-Mission und deren anfängliche Stellungnahme zur Kleiderfrage sehen.

In den ersten Jahren forderte die katholische Mission von den Taufbewerbern und Neubekehrten das Lendentuch für die Männer und ein längeres Kleid (das sog. Hängerkleid) für die Frauen und größeren Mädchen.

Für diese Praxis habe ich in der einschlägigen Literatur nur ein einziges Dokument finden können. Die Archive sind mir z. Zt. nicht zugänglich. Das Dokument ist in eine Rahmenerzählung eingebaut und darum nicht leicht auffindbar, dazu die Zeitschrift jener Tage heute wohl kaum noch zu erreichen. Ich lasse hier das wichtige Dokument im Auszug folgen:

«... sehe ich, wie einige Kanaken den Weg zu unserm Hause heraufkommen. (Der Heide Markos) steigt die Treppe herauf ... ‚P. Joseph, der Eitu will gerne die Rosa heiraten'. ‚Was? Die Rosa?' ‚Ja, Rosa; der Bruder der Rosa Lapop aber will gerne die Valeria, die Schwester des Eitu heiraten. Die Mädchen sind nun aber katholisch und die beiden Burschen noch Heiden' ... ‚Gegen die Heirat des Lapop mit der Valeria habe ich nichts einzuwenden'. ... Markos nickte. ... ‚Aber mit dem Eitu hat es seine Haken. Der Bursche könnte schon getauft sein; er ist zwar sonst ein guter Kerl, aber er will vor der Taufe noch kein anständiges Kleid tragen, wie wir es von den Christen verlangen müssen. Er sagt, wenn er einmal katholisch wäre, dann würde er auch ein Kleid tragen, aber vorher wolle er das nicht' ... Markos schaute mich groß an. Der freundliche Leser muß wissen, daß die landesübliche Bekleidung allerdings für das Mindestmaß des Anstandes sorgt; von einem Katholiken muß man aber etwas mehr verlangen. Mit den Frauen und Mädchen hat man in dieser Beziehung gar keine Schwierigkeiten, weil bei ihnen das Kleid ohne die religiösen Zeremonien angelegt wird, welche bei Männern üblich sind. Noch nie hat man eines der erwachsenen christlichen Mädchen oder eine der Frauen ohne ein europäisches längeres Kleid gesehen, und selbst wenn sie anfangs bei der Arbeit durch das ungewohnte Kleid gehindert waren, ließen sie doch nicht von der angenommenen guten Sitte ab. ‚Es hat gar keine Eile mit ihm', fuhr ich fort, ‚und es sind auch keine Gründe vorhanden, schon jetzt die Heirat zu gestatten. Der Eitu ist genügend unterrichtet und muß wissen, daß ich nur eine Kleinigkeit von ihm verlange, wenn ich auf das Tragen des Kleides vor der Taufe bestehe; ich gehe nicht von meiner Forderung ab'. Markos nickte wieder und die ganze Gesellschaft war in Gnaden entlassen. ... Ich ließ (nachher) den jungen Bräutigam (Eitu) mit dem Markos noch einmal zu mir kommen und bat ihn dringend, daß er seiner besseren Einsicht folgen und sich in die heilige Kirche aufnehmen lassen solle. Außer den anderen Bedingungen dafür sei dies eine, daß er bald das Hüfttuch trage, wie es alle Katholiken trügen» (Joseph Erdweg SVD, Rosa und Valeria. In: Steyler Herz-Jesu-Bote, XXVIII, 1900/01, S. 43).

Die übrigen Weißen (einschließlich der prot. Mission) in der Kolonie hatten die gleiche Praxis. Schriftliche Unterlagen habe ich dafür nicht, aber die alten Bilddokumente reden eine deutliche Sprache [6].

Die Regierungsbeamten, Händler und Plantagenbesitzer wirkten in der Praxis intensiver für die Verbreitung des Männer-Lendentuches als

---

6 Zur Praxis in der luth. Mission von Finschhafen vgl. man die Bilder in Chr. Keysser, Anutu im Papualande. 2. Aufl. Kassel 1929. Wir dürfen diesen hochverdienten und geschätzten Autor hier um so eher als Beispiel nennen, weil Missionar Keysser sogar nach dem Urteil Heim's «hoch über dem Durchschnitt der protestantischen Missionare steht» (Arnold Heim, Weltbild eines Naturforschers. 2. Aufl. Bern 1943, S. 165). Dieser Satz von Heim steht hier nur als Zitat; ich verzichte darauf, Stellung dazu zu nehmen.

die Missionare, deren christliche Gemeinden damals noch vereinzelt und klein waren. Für die schwarzen Arbeiter auf den Pflanzungen und im persönlichen Dienst der Weißen, ferner für die farbigen Polizeisoldaten, war das Lendentuch aus europäischem Stoff Vorschrift. Kaufleute und Händler hatten das größte Interesse daran, nicht nur die Lendentücher, sondern vor allem auch die langen Frauenkleider abzusetzen [7].

Ein besonders dunkles Kapitel waren in der ersten Periode die Leinen-Röcke und langen Hosen für die Männer. Leider folgte auch die katholische Mission darin dem Zug der Zeit [8], indem sie diese Kleidung zwar nicht forderte, aber gestattete und förderte. Es scheint, man hat diese unmögliche Kleidung vonseiten der Mission wie der Eingeborenen als das passende Festtagsgewand für besonders Bevorzugte (etwa für Katechisten, Hausdiener usw.) angesehen. Glücklicherweise wurde diese Unsitte aber bald, jedenfalls endgültig im ersten Weltkrieg, allgemein wieder aufgegeben. Ich habe während meiner Anwesenheit in Neuguinea keinen einzigen Eingeborenen in einer langen Hose gesehen.

2. Der erste Weltkrieg leitete die zweite Periode ein. Die Mission war von der Heimat, ihren Geldquellen und Hilfsmitteln abgeschnitten. Die Kolonie wurde von den Australiern besetzt. Einige Jahre später folgte eine sehr intensive und extensive Missionsarbeit. Neue Stationen an der Küste, auf den kleinen Inseln und im In- und Hinterland wurden gegründet. Die Mission blühte herrlich auf. Die rasche Erschließung der Kolonie brachte viele neue Beamte und sonstige Weiße ins Land.

All das hatte auf die Kleiderfrage einen entscheidenden und umwälzenden Einfluß. Das Lendentuch für die Männer setzte sich durch, schon wegen der vielen Tausenden von schwarzen Arbeitern, die das Lendentuch tragen und damit diese Mode immer weiter und immer wieder in die Dörfer bringen. Am Verkauf der langen Frauenkleider hatten die Händler nach wie vor ihr geschäftliches Interesse (vgl. Anmkg. 7). Aber die Bewertung war sehr oft eine ganz andere geworden. Wenn eine Frau ständig lange Kleider trug, kam sie leicht und vielfach mit Recht in den Verdacht, eine käufliche Frau oder die Hetäre eines Weißen zu sein.

In dieser inneren und äußeren Entwicklung der Dinge stand die katholische Misison. Sie wurde von ihr getragen, war aber auch für ihren Teil daran aktiv beteiligt. Dahinfiel die frühere Verpflichtung für Christen

---

7 Das ist auch bis zum zweiten Weltkrieg so geblieben; vgl. dazu die Angaben in: G. Höltker, Die Mambu-Bewegung in Neuguinea (Annali Lateranensi, V, 1941, S. 195), wo auch die Belege dafür zu finden sind, wie sehr in weiten Kreisen der einheimischen Bevölkerung die europäischen Kleider begehrt waren und sind. Dagegen hat die kath. Mission niemals «Geschäfte» mit den Eingeborenen gemacht. Sie gab auf ihren Stationen Kleidungsstoffe und andere europäische Dinge, die gefragt wurden, nur zum Selbstkostenpreis ab, wenigstens lautete so die strenge Vorschrift vonseiten der Missionsleitung noch bis zum zweiten Weltkrieg. Dieser reelle Kaufpreis wurde allerdings gefordert, denn gegen die geschenkweise Gratisabgabe, wie sie wohl in der ersten Zeit hier und da geübt wurde, sprachen bald sehr gewichtige pädagogische und andere Gründe.

8 Die prot. Missionare wie die übrigen Weißen hatten darin den gleichen Brauch. Die schon erwähnten «Auslandsreisen» der Eingeborenen waren der Unsitte besonders förderlich.

und Taufbewerber, die einheimische Tracht abzulegen. Die Missionare ermahnten nun vielmehr die Eingeborenen immer wieder, der alten überlieferten Landestracht nach Möglichkeit treu zu bleiben, wenigstens in den Dörfern und bei den alltäglichen Arbeiten. Auch in ganz christlichen Dörfern waren die Frauen durchgehends nur noch mit dem altgewohnten Grasrock bekleidet. Gegen die weitere Verbreitung der Lendentücher für die Männer wäre die Mission praktisch machtlos gewesen, auch wenn sie dagegen vorgegangen wäre.

Die Christen sollten nur beim Gottesdienst und Sakramentenempfang ein ordentliches Lendentuch bezw. ein leichtes Kleid tragen. So war der Wunsch der meisten Missionare, zumal auch auf den älteren Missionsstationen. Aber eine allgemeine und ausdrückliche Vorschrift dieser Art vonseiten der Missionsleitung bestand nicht mehr [9]. So blieb die Entscheidung in der Praxis dem einzelnen Missionar überlassen. Auf den neuen Inlandstationen wurden europäische Bekleidungsstücke, vor allem die langen oder halblangen Frauenkleider, nicht mehr eingeführt [10].

Statt der unpraktischen langen Frauenkleider früherer Zeit wurden jetzt halblange üblich, die nur bis zum Gürtel reichen. Als schambedeckende Ergänzung kommt der einheimische Faserrock oder vereinzelt auch ein Lendentuch mit Gürtel dazu. Diese europäischen Kleidungsstücke wurden nur für den Gottesdienst und Sakramentenempfang angelegt, manchmal noch im Dorf kurz vor dem Kirchgang, sehr oft aber auch erst vor der Kirchentür. Der Mann knotet dann das Lendentuch über seinen Bastgürtel, die Frau streift das weite (lange bezw. kurze) Kleid über den Grasrock. Unterwegs trägt man die europäischen Kleider zusammengerollt in der Schnurtasche. Die Missionare schauten darauf, daß diese Kleider immer ordentlich und sauber waren. Vereinzelt wurden die Kleider auch auf der Missionsstation aufbewahrt und jeweils vor dem Gottesdienst an die Eigentümer ausgeteilt und nachher wieder eingesammelt. Das war natürlich nur auf kleinen Stationen möglich.

Eine auffällige Ausnahme von der allgemeinen Regel waren in den Dörfern vielfach (aber nicht immer!) die Katechisten und Missionsarbeiter und deren Frauen. Katechisten und Arbeiter trugen wohl alle ein Lendentuch. Deren Frauen waren nur ausnahmsweise dazu zu bewegen, im Dorf die einheimische Tracht zu tragen. Immerhin waren die Ausnahmen aber doch nicht so selten.

Für die Kleinkinder bestand von der Mission aus keine Verpflichtung, eine Schambedeckung zu tragen. Das blieb ganz der Sitte des betreffenden Stammes überlassen. Auch zur Taufe wurden die Neugeborenen so gebracht, wie Gott sie geschaffen hatte. Für die Schulkinder und

---

9 Demnach nur für diese zweite Periode und nur mit der angegebenen Einschränkung als «Wunsch» gilt, was Thauren verallgemeinernd sagt: «Europäische Kleider zwingt die Mission niemand auf. In der Kirche und im Verkehr mit der Mission dringt sie darauf, daß der Mann ein ordentliches Lendentuch und die Frau ein leichtes Kleid trägt. Im Alltagsleben des Dorfes bleibt die alte, landesübliche Mode» (Joh. Thauren SVD, Die Missionen in Neu-Guinea. Steyl 1931, S. 27). Ob der Wunsch sich auch auf die europäische Bekleidung «im Verkehr mit der Mission» bezieht, erscheint mir doch nach dem, was ich sah und erlebte, recht zweifelhaft. Das könnte höchstens und vielleicht für die eine oder andere Station stimmen, aber sicherlich nicht für alle oder auch nur die meisten Stationen.

10 Von den Stationen bei den Kuman im östlichen Zentral-Neuguinea z. B. wird berichtet: «European clothing as well as the calico lava-lava (Lendentuch) are discouraged except for station boys» (John Nilles SVD, Natives of the Bismarck Mountains, New Guinea. In: Oceania, XIV, 1943, S. 105). Die «station boys» sind von der Küste gekommen und von dort her das Lendentuch gewohnt. Weiters vgl. über die Verhältnisse am Keram River (Nebenfluß des Sepik) die Anmerkung 18.

während der Schulzeit wurde allerdings eine einfache Schambedeckung gewünscht. Art und Form richteten sich meistens nach Stammesbrauch, wenigstens für die Mädchen, während die Knaben in der Regel ein kleines Lendentuch trugen.

Die einheimischen Arbeiter auf den Missionsplantagen usw. trugen häufig (ebenso wie die Arbeiter im Dienste der übrigen Weißen!) eine kurze Leinenhose unsichtbar unter dem Lendentuch. Für besonders feierliche Anlässe liebten die Arbeiter und Katechisten ein weißes, ärmelloses und sehr poröses Unterziehleibchen für den Oberkörper. Die Mission nahm auf diese beiden Bräuche keinen Einfluß.

Glücklicherweise sind weder in der ersten noch in der zweiten Periode Strümpfe und Schuhe jemals in Gebrauch gewesen oder auch nur vereinzelt getragen worden. An Kopfbedeckungen sieht man auf älteren Photos wohl manchmal eine Art Mütze auf dem Kopf der Männer. Die Mandatsregierung der zweiten Periode hat für Amtspersonen (Polizei, Häuptling und Sprecher) bei Amtshandlungen eine Schirmmütze vorgeschrieben.

II. Wertung

Einleitend sei zunächst daran erinnert, daß die oberste Missionsbehörde, die «Propaganda» in Rom, von den Christen in tropischen Ländern nur die Bedeckung der Scham verlangt; von den Frauen wird nicht ausdrücklich die Verhüllung der Brust gefordert. Noch weniger wünscht die Kirche die Einführung europäischer Bekleidungsstücke [11]. Die Missionare haben in den ersten Gründungsjahren diesem Wunsch und Willen der Kirche nicht entsprochen. Doch haben sie selbst stillschweigend schon in der ersten Periode ihre Gebote gelockert und die Praxis freier gestaltet (Abschaffung der Leinenröcke und langen Hosen!), in der zweiten Periode bestand überhaupt keine Verpflichtung solcher Art vonseiten der Missionsleitung; sie überließ die Praxis, den Grundsätzen der Kirche entsprechend, den einzelnen Missionaren. Dabei wollten die Obern ausdrücklich keinerlei Zweifel darüber aufkommen lassen, daß sie die Abschaffung der einheimischen Tracht nicht wünschten, soweit diese den allgemeinen Auffassungen über Schicklichkeit und den Vorschriften der Kirche nachkam [12].

In der ersten Periode erreichte die Mission nur solche Gebiete, wo eine «anständige» Landestracht für beide Geschlechter üblich war. Es wäre also unter dieser Rücksicht nicht notwendig gewesen, die europäischen Kleider einzuführen. Das wurde aber anders, als in und nach

11 Vgl. dazu die Ausführungen und Belege bei Thauren (wie Anmerkung 5), S. 39—40.

12 Wie der Missionsbischof von Ost-Neuguinea, Exz. Fr. Wolf, der vorher jahrzehntelang Missionar in Togo (Afrika) gewesen war, persönlich über die Einführung europäischer Kleider dachte, ergibt sich sehr schön aus einer Diskussionsbemerkung auf dem Düsseldorfer Missionskursus. Als dort ein Kamerun-Missionar sagte: «Wir hatten in Kamerun (Afrika) für die Frauenwelt eine Art sehr praktischer Reformkleidung eingeführt, die kleidsam war und sich bewährt hat», antwortete Exz. Bischof Wolf: «Die Kleidung der Dualafrauen in Kamerun habe ich selbst gesehen und muß gestehen, sie hat mir für afrikanische Verhältnisse nicht gefallen. In Süd- und Mittel-Togo tragen die Frauen eine schöne, durchaus praktische Landestracht, gegen die von unserm Standpunkt nichts einzuwenden ist» (Schwager, Düsseldorfer Missionskursus. Wie Anmerkung 5, S. 184).

dem ersten Weltkrieg die intensivere Missionierung der Sepik-Bevölkerung einsetzte. Am mittleren Sepik sind nämlich die Männer fast alle vollständige Nacktgänger. Irgendeine Schambekleidung für die christlichen Männer mußte eingeführt werden. Man hatte die Wahl zwischen dem Lendentuch und einer nicht bodenständigen einheimischen Männertracht. Das Lendentuch wurde bevorzugt, denn eine einheimische Tracht allgemein verpflichtend einzuführen hat nicht nur die Schwierigkeit der Auswahl unter den verschiedenen Möglichkeiten und Vorlagen, sondern setzt vor allem auch das Vorhandensein der entsprechenden Rohstoffe und die Vermittlung der Kenntnisse über Herstellung usw. voraus. Das gleiche Problem wird noch einmal in verschärfter Form aktuell werden, wenn die bis jetzt noch unberührten [13] Inländer hinter dem Randgebirge an der NO-Küste missioniert werden sollen, denn diese kennen bisher keinerlei Kleidung für beide Geschlechter.

Am grünen Tisch mag als Ideal aufgebaut werden: das beste wäre, grundsätzlich jedes europäische Kleidungsstück von den Eingeborenen fernzuhalten. In der Praxis läßt sich das auf die Dauer nicht mehr durchführen, wenn das Prinzip hier und da und immer wieder zwangsmäßig durchbrochen wird. Das ist der Fall beim Lendentuch, das für die Polizeitruppe als «Uniform» vorgeschrieben und das für die Tausenden von schwarzen Arbeitern wohl unumgänglich notwendig ist. Woher sollten auch die tagsüber schwer werkenden Arbeiter die Zeit für die langwierige Herstellung der überdies doch nicht sehr strapazierfähigen einheimischen Bastkleidung nehmen? Woher soll der Plantagenbesitzer die einheimische Kleidung für seine Arbeiter beschaffen, solange diese nicht «fabrikmäßig» hergestellt werden? Wo wird man in der Nähe einer großen Kokosnußpflanzung mit etwa 500 und mehr Arbeitern das Rohmaterial für solche einheimische Kleidung finden? Kaum werden hunderte von Arbeitern, die jahrelang auf der gleichen Plantage und in der gleichen Baracke zusammenleben, aber aus den verschiedensten Stämmen mit recht unterschiedlicher Landestracht kommen, ihre gewohnte Heimatkleidung tragen können oder wollen [14]. Überdies wäre beispielsweise der weitverbreitete Rindengürtel, der wie ein Korsett die Taille wespenartig ein- und abschnürt, oder die fest zwischen den Beinen durch- und angezogene T-Binde aus Baumbast das denkbar unpraktischste «Arbeitskleid» für die ungewohnt schwere und pausenlose Arbeit im Dienste der Weißen. Solange das Arbeitersystem im bisherigen Umfang weiterbesteht, wird das Lendentuch notwendig sein [15]. Wenn aber das Prinzip einmal durch-

[13] «Unberührt» blieben sie bislang, von ersten Besuchen abgesehen, nur von der Mission. Dagegen waren seit Jahren Gold- und Ölsucher in ihrem Lande tätig und nicht immer zum Vorteil der Eingeborenen.

[14] Man denke etwa an die einheimische Kleidung der Jungmänner vom mittleren Ramu River, die nur in einer schmalen und kurzen vorderen Fransenschürze besteht. Und was wäre mit den vielen Arbeitern vom Sepik, die in ihren Heimatdörfern vollständig nackt gehen?

[15] Bei gewissen unerläßlichen Arbeiten in der naßkalten Jahreszeit wird auch die kurze (unsichtbare) Hose unter dem Lendentuch erforderlich sein. So z. B. auch für die Besatzung der kleinen Pinassen, der es sonst in dem ungewohnt scharfen Luftzug bei schneller Fahrt viel zu kalt wird, wie mir die Eingeborenen selbst wiederholt gesagt haben.

brochen ist, durchbrochen werden muß, dann verwischen sich die Grenzen. Dafür sorgen schon die «ausgedienten Arbeiter» selber.

Daß eine europäische Kleidung unter Umständen gesundheitsschädlich sein kann, wird niemand leugnen wollen. Besonders wenn die Kleider nicht sauber gehalten, ständig getragen, nicht gewechselt und durchnäßte am Körper getrocknet werden. Diese Mißstände kommen aber gerade bei «Missionschristen» nur selten vor, weil die Missionare ihre Leute im Auge behalten, immer wieder zu einem vernünftigen Tragen und Ablegen der Kleider ermahnen und weil besonders auch die Missionsschwestern mit ihrem Einfluß auf die Frauenwelt diesem Übelstand entgegenwirken [16]. Vielfach bestehen bei den Feldforschern und anderen Weißen auch irrige Ansichten über die angeblich entscheidende Rolle, welche die europäischen Kleider beim Übertragen von Haut- und Geschlechtskrankheiten spielen sollen [17]. Man beachtet dabei zu wenig, daß im allgemeinen die getragenen Kleider ihren Besitzer nicht mehr wechseln. Wir wollen die tatsächlichen Gefahren der Krankheitsübertragung gewiß nicht verniedlichen, aber auch nicht übertreiben. Übrigens besteht diese gleiche Gefahr der Infektion auch bei den einheimischen Kleidern, besonders bei den Grasröcken, die nie gewaschen werden und ein beliebter Aufenthaltsort für allerlei Ungeziefer sind. Tatsache ist ferner, daß die Frauen, die zum Herstellen und Umbinden ihrer schweren Grasröcke auch Schnüre aus rauhen Kokosnußfasern verwenden, im unteren Kreuz und auf den Hüftknochen nicht nur überempfindliche Druckstellen, sondern sehr häufig auch ständig eiternde Hautverletzungen zeigen. In diesen immerhin recht zahlreichen Fällen wäre gewiß ein leichtes Lendentuch für die Frau gesünder.

Man hat gesagt, die europäische Kleidung untergrabe die Moral eines

---

16 Tatsächlich hat die kath. Mission schon in der ersten Periode (also trotz der europäischen Kleidung!) dem langsamen Aussterben der Eingeborenen durch sittlich-religiöse Erziehung und sanitäre Maßnahmen wirksam entgegengearbeitet; Belege dafür in: M. S(chlunk), Müssen die Neuguineer aussterben« (Koloniale Rundschau, 1913, 37—41). Auf der katholischen Insel Yuo (am Dallmannhafen) sagten die Eingeborenen: «Früher waren auf der ganzen Insel nicht so viel Kinder wie jetzt in dem einen Yuo-Dorf Utagoi allein»; vgl. dazu Höltker (Anthropos, 1940—41, wie Anm. 3, Seite 32). Die Neu-Guinea-Frauen geben durchschnittlich 5—6 Kindern das Leben, aber die Kindersterblichkeit ist groß; Belege dafür in: G. Höltker, Etwas über das Reifealter bei melanesischen Mädchen und die Fruchtbarkeit melanesischer Frauen in Neuguinea (Bull. de la Soc. Fribourgeoise des Sciences naturelles, XXXVII, 1944, S. 119). Im übrigen gehört es auch mit zu den immer wieder behaupteten Irrtümern, daß das Aussterben der Neuguinea-Leute erst seit der Berührung mit den Weißen angefangen habe. Ich habe viele alte und verlassene Dorfplätze im Urwald und Grasfeld gesehen, deren ehemalige Bevölkerung von den Eingeborenen selbst durch Kopfjagd, Krieg, Blutrache usw. restlos vernichtet war, längst bevor die ersten Weißen ins Land kamen.

17 A. Heim bringt die «Fraß-Spuren des Ringwurms über den ganzen Körper» bei den Eingeborenen auf einer katholischen Missionsstation am Ramu in ursächlichen Zusammenhang mit dem Tragen der europäischen Kleider (Heim, wie Anmkg. 6, S. 166). Es ist aber der Ringwurm auch bei Eingeborenen anzutreffen, die niemals eine europäische Kleidung getragen haben. Die Eingeborenen selbst sagten mir, der Ringwurm übertrage sich nur durch längere körperliche Berührung, etwa von der Mutter auf das Kleinkind oder beim engen Zusammenliegen während des Schlafes, und sie mögen darin nicht so ganz unrecht haben.

Volkes. Es ist schwer einzusehen, warum und wieso die Kleidung eine direkte Ursache der Unmoral sein kann. Ich habe an Ort und Stelle in Neuguinea keinerlei Beweis dafür gefunden. Doch hat dieser Satz von Ursache und Wirkung praktisch eine gewisse Berechtigung, wenn wir ihn umdrehen: Vielfach ist eine üppige, auffällige europäische Kleidung, besonders bei den Frauen mit recht bunten Kleidern und sonstigem europäischen Krimskrams, das äußere Zeichen einer notorischen Unmoral [18]. Es sind meistens käufliche Frauen, die sich in dieser Weise von ihren weißen «Gästen» bezahlen lassen.

Anfänglich wollte die Mission durch die Einführung der europäischen Bekleidungsstücke die Taufbewerber und Neuchristen auch äußerlich von der vollständig heidnischen Umgebung unterscheiden. Diese Absicht ist an sich nicht verdammungswürdig, wenn man bedenkt, wie stark gerade der Eingeborene selbst an solchen äußeren Unterscheidungsmerkmalen hängt, auch heute noch [19]. Schon im primitiven heidnischen Gemeinschaftsleben hebt das äußere gleiche Kennzeichen (z. B. totemistische Abzeichen) das Zusammengehörigkeitsgefühl und stärkt den Einzelnen. Man wird darum den pädagogischen Wert der «christlichen» Abzeichen für eine kleine Gruppe guter Neuchristen in vollständig heidnischer Umgebung nicht verkennen dürfen.

Bei aller Gegnerschaft gegen die Praxis der Mission sollte man doch den großen pädagogischen Wert der vernünftigen und vernünftig getragenen Kleidung bei einem Primitivvolk nicht ganz übersehen. Noch in unsern Hochkulturländern wird zum Gottesdienst das Sonntagskleid angezogen. Dadurch unterscheidet sich der Kirchgang schon äußerlich von einer profanen Beschäftigung. Darf es bei den Eingeborenen nicht auch so sein? Gewiß könnten die Eingeborenen angehalten und ermahnt werden (wie es auch tatsächlich geschieht!), zum Gottesdienst neue oder doch ganz saubere einheimische Kleidung anzulegen, so etwa wie zu jedem Tanzfest es üblich ist, aber zweifellos wird, wie die Verhältnisse nun einmal liegen, durch europäische Kleidungsstücke, besonders durch die Kleider der Frauen, der religiöse Charakter des Kirchgangs als neue

---

[18] So schrieb mir noch kürzlich ein Missionar vom Keram River: «You know in my district I insisted only on the regulations of the ‚Propaganda', that primary parts should be covered at the reception of the sacraments. All catholic women had only grass-skirts, better dressed were susspicious as infected by Venereal Disease and had a bad reputation» (Brief vom 16. 9. 1945). Ich selbst sah irgendwo in Neuguinea eine solche Eingeborenenfrau in einer derart «mondänen» Bekleidung, daß sie mir schon in größerer Entfernung auffallen mußte, und auf meine Frage sagten mir meine heidnischen Begleiter mit einer offensichtlichen Verachtung im Ausdruck: «Das ist die Geliebte des Mr. N. N.».

[19] Es können und werden auf Seiten der Eingeborenen auch eine gewisse Eitelkeit und Gefallsucht mitsprechen, doch wäre es ungerecht, die reinsten Absichten und die schönsten religiösen und ethischen Motive in den meisten Fällen einfach leugnen zu wollen. Es gab und gibt auch unter den Eingeborenen Neuguineas Katholiken, die dem weißen Durchschnittschristen Europas bestes Vorbild sein könnten. Da nun das Christentum eine vollständig neue Religion in Neuguinea ist, so wollen die Neuchristen ein «christliches» (also ein eingeführtes) Unterscheidungsmerkmal, wie z. B. Rosenkranz, Medaille, Kreuzchen u. a., sichtbar tragen, und dazu gehörte in der Gründungszeit (zufällig und leider) auch die europäische Bekleidung.

Kulthandlung stärker betont und empfunden [20]. In diesem Sinne wird man grundsätzlich gegen das Tragen europäischer Kleidung während des Gottesdienstes oder bei religiösen Handlungen nicht viel Stichhaltiges einwenden können, wenn die Mission die Christen zur Sauberkeit und zum Ablegen der Kleider nach dem Kirchgang ermahnt [21].

In neuerer Zeit liefen mehrere Autoren ganz energisch Sturm gegen die europäische Bekleidung der sog. «Missionschristen», wie man die zum Christentum bekehrten Eingeborenen benennen will. (Übrigens wieder eine unwahre Verallgemeinerung, denn die meisten Eingeborenen, die ein europäisches Kleidungsstück tragen, sind keine «Missionschristen».) Wir wollen die gute Absicht dieser Herren nicht anzweifeln. Es werden viele Gründe dafür angegeben, weshalb eine europäische Bekleidung für die Eingeborenen in den Tropen verwerflich und sogar lebensgefährlich sein muß (daß sie es wirklich ist, dafür könnten wohl nur die Beweise aus einem jahrzehntelangen Zusammenleben mit diesen «gefährdeten» Primitiven, und zwar in den Dörfern und nicht in den größeren Europäerzentren, gewonnen werden!). Manche der vorgebrachten Gründe sind wirklich ernsthafter Natur. Aber wenn nun diese Herren, wie es scheint, glauben, mit ihren «Enthüllungen» den ahnungslosen Zeitgenossen in Europa ganz neue Lichter aufgesteckt zu haben, so kann man sich darüber nur wundern. Ein Blick in die katholische wissenschaftliche Missionsliteratur wird jeden Interessenten bald davon überzeugen, daß seit Jahrzehnten in weiten Kreisen der Missionspraktiker wie der Missionstheoretiker die Mißstände gesehen, die Gründe gewürdigt, die Ursachen erforscht, Sicherungen gefordert und Abhilfen gefunden wurden, soweit es sich wirklich um Mißstände handelt. Man hat damit nicht gewartet, bis man von einer missionsfeindlichen Presse unter Druck gesetzt wurde. Die Praxis in der katholischen Mission Neuguinea ist dafür ein schönes Beispiel.

III. Ausblick.

In der dritten Periode, die nun beginnt, wird die katholische Mission in Neuguinea auf den Erfahrungen aus der ersten und zweiten Periode aufbauen müssen. Allerdings ist bis jetzt noch nicht sichtbar, wie weit der Krieg im Lande Umwälzungen mit sich brachte, die vielleicht eine ganz andere Orientierung erfordern.

Die Berührung der Eingeborenen mit der europäischen Kultur ist nun einmal eine Tatsache geworden, mit der man rechnen muß, und zwar außerhalb des eigentlichen Missionseinflusses durch Arbeitersystem, Gold- und Ölsucher, Händler und Forscher, Krieg und Kriegsdienste viel intensiver und verhängnisvoller, als der Mission lieb sein kann. Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen. Es wurde der Vorschlag gemacht, Naturschutzgebiete, «totale Reservate» für die Naturmenschen

---

20 Erst durch das Christentum wird der Frau die Gleichberechtigung neben dem Mann in den Kulthandlungen wie im Religiösen überhaupt gegeben, bezw. wiedergegeben. Im heidnischen Neuguinea wie in ganz Melanesien «ist die Frau im allgemeinen von den religiösen Zeremonien ausgeschlossen»; vgl. dazu die Angaben bei: Felix Speiser, Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesien (Schweiz. Zeitschr. f. Psychologie u. ihre Anwendung, III, 1944, S. 46—54).

21 Unablässige Ermahnungen der Missionare und Schwestern werden nicht fruchtlos bleiben und wohl die meisten Christen zum Ablegen der europäischen Kleider (mit Ausnahme des Männer-Lendentuches) in den Dörfern bewegen; vgl. dazu: Schw. Sixta Kasbauer SSpS, Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk. Münster 1928, S. 125, Anmkg. 35. Ob man allerdings mit Erfolg «verbieten» kann oder auch nur grundsätzlich in diesen rein persönlichen Bereich des Eingeborenen eingreifen darf, das ist eine komplizierte Frage für sich, auf die ich hier nicht eingehe.

in Neuguinea zu schaffen [22]. Die Mission kann sich grundsätzlich nicht damit einverstanden erklären. Auch die Eingeborenen selbst werden sich freiwillig und auf die Dauer nicht einer solchen Absperrung fügen. Wer hat das Recht, sie zu zwingen? Gerade ein Freund der Naturvölker, der auch den Primitiven als in seiner Art vollwertigen Menschen achtet und liebt, sollte seinen Schützlingen den Weg zu einer gesunden kulturellen Entwicklung nicht einfach verrammeln, sondern ihm die wirklichen, schlackenlosen Segnungen des christlichen Abendlandes in kluger Dosierung bereitwillig übermitteln [23].

Auf keinen Fall dürfen Leinenröcke und lange Hosen wieder eingeführt werden. Es wird wohl auch niemand im Ernst daran denken.

Gegen das Lendentuch für die Männer braucht man keine Bedenken zu haben, wenn es ordentlich und sauber ist. Es bietet zweifellos unter bestimmten Verhältnissen (z. B. bei Arbeitern, Polizeisoldaten [24] usw.) größere Vorteile als die einheimische Männertracht. Zudem gibt es dem Träger noch die individuelle Möglichkeit, in der Art, wie es umgelegt und gebunden wird, jeweils dem persönlichen Geschmack, den modischen Zeitläufen oder den konkreten Notwendigkeiten zu folgen. Auch die kurze Hose unter dem Lendentuch, die zeit- und fallweise sogar notwendig ist, wird kaum zu beanstanden sein, sofern für Sauberkeit und Wechsel gesorgt wird.

Gleichwohl bleibt der Wunsch, daß auch die Männerwelt zur Beibehaltung der alten Landestracht immer wieder ermahnt und angeregt wird, soweit das überhaupt noch möglich ist und dieser «Kleidung» nicht wirtschaftliche, geographische, ethnographische, religiöse u. a. gewichtige Gründe unüberwindlich entgegenstehen.

Die europäischen Kleider für die Frauen und größeren Mädchen bieten die größte Schwierigkeit, weil die Verhältnisse von Ort zu Ort anders gelagert sind. Es wird der menschlichen, pastoralen und missionarischen Klugheit des Einzelmissionars, bezw. des Stationsleiters, überlassen werden müssen, wie er diese Kleiderfrage beantworten will. Grundsätzlich sollten die europäischen Kleider den Frauen nur für bestimmte und kurzfristige Gelegenheiten (Gottesdienst usw.) empfohlen werden, falls man eine Empfehlung überhaupt für nützlich hält. In den Dörfern sollten sich auch die christlichen Frauen, wenn eben möglich, nach der altgewohnten Landestracht kleiden [25]. Wo die europäischen Kleider noch

---

22 Heim, wie Anmkg. 6, S. 220 ff.

23 «I think there is no doubt that these primitive peoples should be given all the benefits of our own Western culture, adapted to the territorial and climatical conditions of the region concerned. Of course, nobody can argue that these people should be reserved as anthropological museums» (John Nilles SVD, wie Anmkg. 10, XV, 1944, S. 17).

24 Sogar Bernatzik nennt das Lendentuch und den breiten Ledergürtel eine «zweckmäßige Kleidung der Polizeitruppe in Deutsch-Neuguinea, die den Stammessitten weitgehend Rechnung trägt» (Hugo Adolf Bernatzik, Aufgaben der Kolonialethnologie. In: H. A. Bernatzik, Die Große Völkerkunde. Leipzig 1939. Bd. I., S. 56, Abb. 17).

25 Den gleichen Brauch findet man auch in anderen Teilen Neuguineas, z. B. in der Mekeo-Mission in Papua: «The missionaris, wisely, are averse from introducing European clothing into ordinary use, but they exspect the women and girls to

gar nicht eingeführt sind oder leicht zurückgedrängt werden können, wird man es begrüßen dürfen, wenn auch die Frauen in der Kirche und auf der Missionsstation nur in der üblichen Landestracht erscheinen, sofern diese den allgemeinen Auffassungen von Anstand und Schicklichkeit entspricht [26]. Gegen das Lendentuch für die Frauen wären grundsätzlich keine Bedenken vorhanden; es sollte sogar unter Umständen (z. B. bei Krankheit usw.) empfohlen werden. Immer aber sei es eine besondere Sorge der Missionare und Schwestern, auf die Sauberkeit, entsprechenden Wechsel wie überhaupt auf ein «vernünftiges» Tragen der Kleidungsstücke bei den «Missionschristen» zu achten. Aufs Ganze gesehen, wird diese Sorge bei der einheimischen Kleidung noch dringender und notwendiger sein, als bei den europäischen Stoffen, die waschbar sind.

Obige Ausführungen und Wünsche stehen ganz im Lichtkegel missio-ethnologischer Beobachtungen und Erwägungen. Vom rein missionarischen Standpunkt aus ist vielleicht das eine oder andere noch zu ergänzen oder etwas zu modifizieren. Es wird uns freuen, wenn praktische Missionare sich darüber zum Wort melden. Vom rein ethnologischen Standpunkt aus konnte ich hier auf engem Raum nur Weniges andeuten oder in etwa mitklingen lassen. Für die weitere Ausführung darf ich auf meine größere, schon in Anmerkung 2 genannte Studie verweisen.

---

wear calico gowns when attending the services» (Alfred C. Haddon, Head-Hunters. Black, White, and Brown, Abriged Edition. The Thinker's Library, No. 26. London 1932, S. 130).

26 Wie der Missionar in diesem Falle seine Christengemeinde photographieren und das Bild für Wohltäter und Zeitschriften verwerten will, ist wieder eine Frage für sich, freilich eine Frage nicht grundsätzlicher, sondern mehr technischer Art. Übrigens ist mit dieser Bemerkung schon angedeutet, daß wir auch in den alten Jahrgängen der Missionszeitschriften die Photos nicht immer als «Schnappschüsse» aus dem wirklichen Leben, sondern oft als für Publikationszwecke gestellte oder in den Redaktionsstuben retuschierte Bilder ansehen müssen.

Une campagne chrétienne contre le centre de l'Islam au 12ème siècle.

P. Joseph Henninger S.V.D.*

Les grands combats du temps des Croisades se déroulaient presque tous dans les pays situés sur les côtes de la Méditerranée, de l'Asie Mineure à la Tunisie. Il y a cependant un épisode dont le théâtre a été l'Arabie proprement dite et qui ne manque pas d'un certain intérêt pour l'histoire missionnaire. A notre connaissance, ces événements n'ont pas encore été traités à ce point de vue spécial, ce qui peut justifier de leur consacrer quelques pages de cette revue. Les faits eux-mêmes ayant été relatés d'une manière assez détaillée dans plusieurs ouvrages tant anciens [1] que modernes [2] relatifs à l'histoire des Croisades, ce ne sont pas des résultats historiques nouveaux que nous proposons ici; notre but n'est que de recueillir quelques détails qui dans les ouvrages des spécialistes pourraient facilement échapper à l'attention des missiologues, et de relever leur intérêt pour l'histoire missionnaire.

Il ne s'agit de rien de moins que du projet, téméraire et fantastique, il est vrai, mais qui ne manque pas d'une certaine grandeur, d'asséner un coup mortel à l'Islam par une attaque contre ses villes saintes, Médine et La Mecque.

L'auteur de cette entreprise fut Renaud de Châtillon [3], personnage un peu singulier, dont il faut connaître le caractère et le passé pour comprendre comment il put concevoir pareille idée et essayer de la mettre à exécution. Chevalier de noble origine, mais sans fortune, dont le passé avant son arrivé en Syrie — en 1148 avec Louis VII — nous est peu connu [4], il eut bientôt une carrière extraordinaire. Mais entre les mains de ce «chevalier-brigand» [5] le pouvoir, militaire ou gouvernemental, était toujours exposé à de graves abus, et ses «témérités insensées» [6] finirent par amener, en 1187, la catastrophe du royaume

---

* Nous sommes redevable pour la revision stylistique du texte français de cet article au Rév. Père P. de Menasce (Fribourg).

1 E. Rey, Les colonies franques de Syrie aux XIIme et XIIIme siècles (Paris 1883); C. R. Conder, The Latin Kingdom of Jerusalem 1099 to 1291 A. D. (London 1897); Stanley Lane-Poole, Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem (London 1898); Reinhold Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem 1100—1291 (Innsbruck 1898); Gustave Schlumberger, Renaud de Châtillon, prince d'Antioche, seigneur de la Terre d'Outre-Jourdain (Paris 1898).

2 René Grousset, Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem. 3 vols. Paris 1934—1936; Gaston Wiet, L'Egypte arabe. De la conquête arabe à la conquête ottomane (dans: Gabriel Hanotaux, Histoire de la Nation Egyptienne. Tome IV. Paris 1937); Gaston Wiet, L'Egypte musulmane de la conquête arabe à la conquête ottomane (dans: Précis de l'Histoire d'Egypte, par divers historiens et archéologues. Tome II [Paris 1932] 107—294).

3 Voir les ouvrages cités plus haut, surtout Schlumberger, per totum, et Grousset, Index s.h.v., particulièrement Vol. II 327—799 passim.

4 Voir Schlumberger 1—5; Conder 110; Grousset II 327 s.

5 Grousset II 776; cf. ib. 732.778.797; III p. XVI.

6 Grousset II 277; cf. ib. 785; Wiet dans Hanotaux IV 322.

chrétien de Jérusalem. Les historiens l'ont, avec raison, jugé assez sévèrement; René Grousset l'introduit en ces termes: «... ce guerrier prestigieux, moitié paladin, moitié bandit, fait pour commander un rezzou [= une razzia] ou une grande compagnie plutôt qu'une baronnie organisée, ‚suicidera la Syrie franque'» [7]. «Ce baron sans passé, révolté dès le début contre toute discipline royale, se présentera d'un bout à l'autre de son orageuse carrière comme le mauvais génie de l'Orient Latin» [8]. C'était un splendide guerrier doué d'une audace magnifique, un véritable héros d'épopée, mais aussi un dangereux aventurier, dénué de tout esprit politique comme de tout scrupule, ignorant le plus élémentaire droit des gens comme le respect des traités ... [9]. L'âge même n'y apporta aucun changement: «Au soir de sa vie, il restait le représentant par excellence de cette féodalité pillarde, sanguinaire et anarchique qui n'admettait aucune raison d'Etat» [10]. D'autres se prononcent à son sujet presque de la même manière [11].

Quelle fut donc la carrière extraordinaire de Renaud de Châtillon? Quelques années après son arrivée, en 1153, le jeune chevalier devint d'un coup prince d'Antioche par un mariage romanesque avec Constance, princesse héritière d'Antioche, veuve depuis 1149 et qui avait, jusque-là, refusé les plus beaux partis proposés pour des raisons politiques [12]. Dans cette situation, Renaud se montra un «aventurier parvenu» [13] sans vraie noblesse et causa beaucoup d'ennuis à son suzerain, Baudouin III, roi de Jérusalem (1144—1162), par sa querelle avec le patriarche d'Antioche qu'il traita avec une cruauté répugnante, par son egoïsme et sa jalousie envers les autres princes francs, et par ses attaques ou plutôt ses razzias contre les Arméniens de Cilicie et l'île byzantine de Chypre [14]. On ne devait donc pas être trop mécontent à la cour de Jérusalem quand il fut, en 1160, fait prisonnier par les cavaliers de Nûr al-Dîn, atâbeg (sultan) d'Alep, et l'on ne se hâta pas de le racheter. En fait, il resta prisonnier à Alep jusqu'en 1176 [15]. Sa délivrance n'était que le commencement d'un nouveau désastre. «Sa valeur guerrière, mise au service d'un tempérament anarchique qui ne concevait la guerre sainte que comme une perpétuelle razzia, s'était révélée, dès son avènement, plus nuisible qu'utile aux colonies franques. Sa

---

7 Grousset II 329.
8 Grousset II 386; cf. ib. III 2. 61. 68. 224. 226. 594. 598.
9 Cf. Grousset II 329. 332.
10 Grousset II 776; cf. ib. 327. 331.
11 P. ex. Conder 118: «Renaud of Châtillon, an ambitious and unscrupulous soldier, whose faithlessness in dealing with the Moslems was the prime reason of the coming downfall»; ib. 110: «... who was to be in future the chief cause of Christian misfortunes, through the injustice and violence of his acts against the Moslems». Cf. ib. 135 s.; Schlumberger 248; Wiet dans Hanotaux IV 321.
12 Grousset II 327 s; Conder 110. 117; Schlumberger 10—14. 21—24; Röhricht 279.
13 Grousset II 385.
14 Grousset II 330 s. 334—338. 395—408. 411—414; Schlumberger 51—147; Röhricht 279 s. 285 s. 296—301. 304.
15 Grousset II 377—384. 423—425. 638. 699; Conder 117. 121; Schlumberger 148—168; Röhricht 304 s. 368.

captivité fut, qu'on le veuille ou non, un bienfait plutôt qu'un malheur pour le royaume de Jérusalem, comme sa libération devait, à brève échéance, provoquer la catastrophe finale» [16].

La principauté d'Antioche étant passée entretemps, après la mort de Constance, en d'autres mains, Renaud se trouva après sa libération prince sans territoire; mais dès 1177 il redevint baron du royaume par un nouveau mariage. Sa deuxième épouse fut Etiennette de Milly, veuve elle aussi, héritière de Montréal (Shawbak) et d'Outre Jourdain [17]. Ce fut dans cette situation nouvelle [18] où il se maintint jusqu'à sa mort en 1187, comme seigneur d'un territoire important par son étendue comme par sa situation géographique [19] et avoisinant directement l'Arabie proprement dite, que Renaud de Châtillon conçut les projets qui nous occuperont ici.

Le territoire de Transjordanie avec ses forteresses dominait les routes entre la Syrie et le Hedjâz. Renaud profita, ou plutôt abusa, de ces circonstances pour attaquer et piller les caravanes, malgré la trêve existant alors entre le roi de Jérusalem et Saladin [20], sultan aiyoubide [21] (1172—1193), alors maître de l'Egypte et occupé à réunir les deux parties du territoire musulman séparées jusque-là par les états chrétiens, c.-à-d. l'Egypte d'une part, la Syrie et la Haute-Mésopotamie de l'autre. A la longue, les intentions de Saladin rendaient un combat décisif inévitable, mais il semble que «... sans les brigandages de Renaud de Châtillon, la guerre n'aurait sans doute pas revêtu le caractère inexpiable qui allait de plus en plus devenir le sien» [22].

Le commencement de ces entreprises fut une expédition déjà assez hardie. Vers l'été de 1181, Renaud «s'enfonça avec une colonne de cavalerie et d'infanterie au cœur de l'Arabie et marcha droit sur Taimâ, oasis et centre commercial situé sur la frontière du Nedjd et du Hedjâz ... De Taimâ il comptait sans doute pousser jusqu'à Médine et même la piller. A ces nouvelles, Farrukh-shâh, neveu de Saladin et son lieutenant à Damas, envahit la Transjordanie et, par une diversion énergique, força Renaud à abandonner son projet. Mais, s'il ne put surprendre Taimâ ni Médine, Renaud n'en réussit pas moins à commettre un acte de brigandage singulièrement regrettable en enlevant une grande caravane damasquine qui cheminait en toute tranquillité vers

---

16 Grousset II 699.

17 Grousset II 553 note 2. 691. 699; Schlumberger 189—191; Röhricht 368.

18 Sur sa domination en Transjordanie voir Grousset II 699—799 passim; Schlumberger 191—386.

19 Sur l'étendue de ce territoire (jusqu'à Aila, sur la mer Rouge) et l'histoire de son occupation par les chrétiens voir Grousset I 216. 280—282. 315. II 158. 160. 553 s. 563. 852—858; Rey 21—23. 393—402; Conder 89. 117 s. 135 s.; Schlumberger 186—189. 193—222. 258 s.; Wiet dans Hanotaux IV 316; Encyclopédie de l'Islâm II, s. v. al-Kerak (Fr. Buhl); ib. IV, s. v. al-Shawbak (E. Honigmann).

20 Voir Lane-Poole per totum; Encyclopédie de l'Islâm IV, s. v. Saladin (Sobernheim).

21 Voir Lane-Poole, surtout 3—6. 65—76; Encyclopédie de l'Islâm I, s. v. Aiyoubides (C. H. Becker).

22 Grousset II 740.

RENAUD DE CHÂTILLON ET L'EXPANSION FRANQUE VERS LA MER ROUGE

0 80 160 240 300 400 500 Km

H. Emmerich, SVD

La Mecque»[23]. Malgré les admonestations du roi de Jérusalem, Baudouin IV (1174—1185), très indigné de la conduite déloyale de Renaud qui faisait passer les chrétiens aux yeux des Musulmans pour des barbares et des violateurs de la foi jurée, Renaud refusa de libérer ses captifs et de rendre le butin. C'était une provocation qui devait entraîner la guerre[24].

Tout d'abord, Saladin étant encore occupé au Nord, Renaud eut les mains libres. En 1182, il conçut «un projet d'une hardiesse extraordinaire: assurer aux Francs la maîtrise de la mer Rouge et aller frapper l'Islam au cœur, à Médine et à La Mecque ... Il fit construire à Ascalon, ou au Krak [= Kérak] même une série de navires dont les parties, démontées, furent, sur ses ordres, transportés à dos de chameaux, par des caravanes de bédouins jusqu'au golfe de 'Aqaba»[25]. (Il est intéressant de noter que les bédouins, quoique musulmans — au moins de nom — attirés par l'espoir d'un riche butin, s'allièrent volontiers à ce «bédouin franc»[26] pour piller leurs coreligionnaires, et même pour faciliter l'attaque des villes saintes[27].) Au commencement, tout alla bien. «A peine les navires de Renaud réajustés et mis à l'eau, une partie d'entre eux s'embossèrent au fond du golfe de 'Aqaba pour établir le blocus de l'îlot d'Aila. Pendant ce temps les autres allaient faire la plus imprévue des visites aux côtes égyptiennes de la mer Rouge, pillant les petits ports de la région, capturant les bateaux musulmans, bénéficiant partout d'un effet de surprise voisin de la stupéfaction: jamais les riverains n'avaient vu de flotte franque dans leurs parages, jamais ils n'eussent pu imaginer le miracle d'une telle apparition dans leurs eaux! L'escadre franque apparut d'abord devant 'Aidhâb, l'actuel Aidip, port de Nubie en face du port hedjazien de Djedda ... Les corsaires francs allèrent ensuite effectuer des razzias analogues sur la côte d'Arabie, puisque Maqrîzî nous dit qu'ils arrivèrent jusqu'à une journée de Médine ... Le Livre de Deux Jardins[28] atteste lui aussi que les colonnes franques débarquées sur la côte du Hedjâz, sans doute à hauteur de Yambo', poussèrent assez loin vers le Sud puisqu'elles pillèrent la côte d'al-Hawrâ par 25° de latitude, presque en face de Médine et que, plus au Sud, en direction de La Mecque, elles descendirent jusqu'aux plages de Râbigh, au nord de Djedda, capturant les caravanes et arrêtant

---

23 Grousset II 701s. (Dans cette citation et dans les suivantes, l'ortographe des noms arabes a été légèrement modifiée selon le système de transcription que nous adoptons ici). Cf. aussi Schlumberger 244—247; Röhricht 394; Wiet dans Hanotaux IV 322, qui indique comme raison principale de la retraite de Renaud le manque d'eau.

24 Grousset II 702s.; Schlumberger 247—254; Röhricht 394.

25 Grousset II 732s. Voir sur toute l'entreprise: ib. 732—736; Rey 155—158; Conder 140—142; Lane-Poole 175s.; Röhricht 401; Schlumberger 255—283; Wiet dans Précis II 221; Wiet dans Hanotaux IV 322—324.

26 Grousset II 858.

27 Grousset II 734; cf. ib. 776. 857s.; Conder 140s.

28 Voir A.-C. Barbier de Meynard, Le Livre des Deux Jardins. (Histoire des deux règnes, celui de Nour ed-dîn et de Salah ed-dîn.) [Kitâb ar-raudataïn, par Abou Shâmah.] Paris 1898. (Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux, Tome IV.)

tout le transit. ... L'objectif des Francs était double ... il s'agissait pour eux, d'une part, de couper par terre comme par mer, la route du Hadjdj, le chemin du pèlerinage de La Mecque, de frapper à la tête, dans la ville sainte, le monde musulman; et, d'autre part, grâce à la conquête d'Aila au nord, à celle, projetée, d'Aden au sud, de fermer la mer Rouge et d'assurer aux Francs le monopole du commerce de l'Océan Indien. Projet démesuré qui aurait exigé ... toutes les forces de la monarchie franque à son apogée ..., mais qui, dans l'état précaire où se trouvait Baudouin IV, ne pouvait qu'ameuter contre les Francs l'unanimité de l'Islam. ... La Ka'ba menacée du même sort que le Haram al-Sherîf, pouvait-il se présenter pire perspective d'abomination! En menaçant directement Médine et La Mecque, les soldats de Renaud de Châtillon faisaient reparaître dans tout l'Islam le sursaut d'indignation qui l'avait secoué en 1099, au lendemain de la prise et du massacre de Jérusalem. La forteresse du Krak de Moab [= Kérak] étendait tout à coup son ombre jusqu'aux sables du Hedjâz, prenant dans l'imagination des Musulmans l'aspect monstrueux d'une vision d'Apocalypse. ... ‚On crut partout que l'heure du Jugement Dernier arrivait, que ses signes avant-coureurs se manifestaient et que la terre allait rentrer dans le néant. On s'attendait à ce que la colère d'Allâh éclatât à cause de la destruction qui menaçait sa maison sainte, l'héritage antique de ses prophètes, le tombeau de son Apôtre!' Ajoutons que, les ports égypto-hedjaziens de la mer Rouge détenant le quasi monopole du commerce indien, l'intérêt matériel renforçait ici le sentiment religieux. ... Malik al-'Adil, frère de Saladin et qui gouvernait l'Egypte en son nom, agit avec rapidité. Il équipa sur la mer Rouge une puissante escadre dont il confia le commandement à l'énergique chambellan Husâm al-Dîn Lûlû. Celui-ci commença par forcer le blocus d'Aila, coula le navire franc qui stationnait au fond du golfe de 'Aqaba, et partit ensuite à la poursuite du reste de la flotte franque sur les côtes du Hedjâz. Le principal corps de débarquement franc se trouvait près d'al-Hawrâ quand il fut atteint par Husâm al-Dîn. Les bateaux des Francs ayant été tout de suite pris ou détruits, ceux-ci n'eurent d'autre ressource que de chercher asile dans les gorges calcinées de la chaîne côtière. Rejoints par Husâm al-Dîn, ils se défendirent bravement mais furent tous massacrés ou faits prisonniers (février 1183). — On était à l'époque du pèlerinage de La Mecque. Une partie des captifs furent envoyés à al-Mina, près de la ville sainte, ‚comme des animaux destinés au sacrifice'. Husâm al-Dîn ramena le reste au Caire où Saladin donna l'ordre de les décapiter sans exception afin que nul survivant ne pût enseigner aux autres Francs la route du Hedjâz: tant avait été grand l'émoi des Musulmans devant cette tentative inouïe pour s'emparer des Villes Saintes et intercepter le commerce de l'Océan Indien!» [29]

[29] Grousset II 733—736. — Ici, une question se pose à laquelle il faut répondre en passant: Faut-il voir dans la mise à mort des prisonniers chrétiens à Minâ, près de La Mecque, une espèce de sacrifice humain, une de ces survivances païennes qui sont si nombreuses dans la religion populaire de l'Arabie et des régions limitrophes? (Voir quelques références sur les sacrifices humains dans

Telle fut l'issue lamentable de cette entreprise grandiose, mais téméraire, et funeste dans ses conséquences. Aux yeux du monde musulman tout entier, l'exécution solennelle des malheureux prisonniers fut le châtiment de l'entreprise que les chrétiens avaient eu l'intention d'accomplir, sacrilège énorme au jugement des Musulmans. Ecoutons les auteurs arabes, p. ex. Ibn el-Athîr: «Il (sc. Husâm al-Dîn Lûlû) envoya quelque-uns des captifs à Mina (près de La Mecque) afin qu'on les y égorgeât, digne châtiment de ceux qui avaient voulu profaner le sanctuaire de Dieu et celui de son prophète» [30]. Et Ibn Djobaïr: «Ils (sc. les chrétiens) commirent des méfaits horribles tels qu'on n'en avait jamais entendu conter depuis l'Islam. ... L'exploit le plus tragique qu'ils accomplirent, dont nos oreilles se refusaient presque à entendre le hideux récit, fut d'oser s'avancer sur Médine, dans le but, proclamé très haut, d'exhumer Mahomet de son tombeau. Dieu les punit de leur audace. ... Les hommes qui ne furent pas tués furent répartis entre diverses cités pour y être mis à mort; certains furent envoyés à La Mecque et à Médine» [31].

---

l'Arabie préislamique dans J. Henninger, Anthropos 35/36 [1940/41] 644 note 59.) Quelques auteurs l'ont pensé, p. ex. Conder (141s.): «The great number were seized and carried in chains to Cairo where fanatics were permitted to torture them to death, and two were reserved — as human sacrifices — and taken to Mecca, where their throats were cut on the day of sacrifice in the valley of Mena». Wiet s'exprime ainsi (dans Précis II 221): «... chose encore inexpliquée, certains prisonniers furent emmenés à La Mecque, où ils furent, le jour de la Fête des Sacrifices, égorgés rituellement comme les bêtes offertes en holocauste ce jour-là». (Sur la Fête des Sacrifices voir Gaudefroy-Demombynes, Contribution à l'étude du pèlerinage de La Mekke [Paris 1923] 277—291; Encyclopédie de l'Islâm II, s. v. Hadjdj [A. J. Wensinck]; ib., s. v. 'Îd al-Adhâ [E. Mittwoch].) Mais quelques années plus tard. Wiet se prononce d'une manière beaucoup plus modérée: «Les musulmans avaient été si vivement impressionnés que l'aventure se termina par un meurtre rituel de réparation: certains prisonniers furent immolés le jour de la Fête des Sacrifices, le 10 dhoul-hidjdja 578 (6 avril 1183), à La Mecque, en même temps que les chameaux égorgés ce jour-là». [C'est toujours nous qui soulignons. J.H.] Le mot «immoler», cela va sans dire, ne dit rien sur le caractère, sacrificiel ou non, de cette mise à mort. Il ne s'agirait donc que d'une exécution solennelle dont le monde musulman tout entier, pour ainsi dire, fut témoin, les pèlerins représentant tous les pays islamiques. Cette interprétation nous semble mieux fondée; voir les textes des auteurs arabes cités ci-après.

30 Ibn el-Athîr 659 (Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux, Tome I. Paris 1872). [C'est nous qui soulignons. J.H.] Voir aussi Abou Shâmah (plus haut, note 28) 231; Schlumberger 279s.: «Le sort des prisonniers fut tragique ... Loûloû, joyeux d'une si complète victoire, en expédia une partie, liés à dos de chameaux, à Médine et à La Mecque, pour y être exécutés en expiation de leur crime ...»; Lane-Poole 176: «... no quarter was given, except to a few prisoners who were sent to Mekka to be slaughtered like goats in the valley of Mina at the annual sacrifice of the pilgrimage. Thus should they expiate their intended sacrilege. ...»; Grousset II 732: «... l'Islam tout entier, exaspéré par sa tentative sacrilège. ...»

31 Ibn Djobaïr, cité par Wiet dans Hanotaux IV 324. [C'est nous qui soulignons. J.H.] Une citation abrégée du même passage de cet auteur se trouve dans Schlumberger 282.

Renaud de Châtillon aurait même eu l'intention de détruire la Ka'ba [32]. A notre connaissance, il n'y a pas de témoignage explicite de la part des chroniqueurs chrétiens que telles aient été ses intentions; mais tout cela correspond assez bien au caractère de Renaud tel que nous le connaissons d'ailleurs. «Quand il avait capturé la caravane de La Mecque, il avait insulté la foi musulmane des prisonniers: ‚Implorez maintenant l'aide de Mahomet!' leur avait-il crié en ricanant» [33]. Vrai fils de son époque, Renaud était sans doute un chrétien convaincu [34], malgré ses qualités peu sympathiques, mais cette foi se manifestait quelquefois d'une façon singulière. Il ne faut donc pas s'étonner que les Musulmans, à leur tour, aient vu dans l'échec de son entreprise hardie contre leurs villes saintes un jugement divin, une intervention d'Allah en faveur de l'Islam.

Renaud avait à grand'peine réussi à se sauver, mais presque toutes ses troupes emmenées en Arabie étaient perdues. Ce qui était beaucoup plus grave, c'était que cette expédition «avait achevé de faire de Renaud de Châtillon l'ennemi personnel de Saladin. Désormais une haine inexpiable séparera les deux hommes. Les dernières années du royaume de Jérusalem ne seront qu'un implacable duel entre eux, pour le plus grand malheur des intérêts francs» [35].

Ce duel ne tarda pas à commencer. En 1183, Saladin fit une expédi-

---

32 Cf. Lane-Poole 175: «Reginald of Châtillon had even conceived the daring project to invade Arabia, destroy the tomb of ‚the accursed camel-driver' at Medina, and raze to the ground the holy Kaaba at Mekka». (On ne voit pas si la désignation de Mahomet comme «chamelier maudit» a été employée explicitement par Renaud, et de quelle source cette citation a été prise.) Voir aussi les indications un peu confuses de Schlumberger 270. 277. 280 (cet auteur semble supposer que la tombe de Mahomet se trouve à La Mecque, dans la Ka'ba! En tout cas, la citation d'Ibn Djobaïr qu'il donne à p. 277, sans référence précise, est trop abrégée: «Ils [sc. les chrétiens] étaient possédés de la volonté effroyable, s'écrie Ibn Djobeïr, de piller les villes saintes, de dérober leurs trésors aux innombrables pèlerins, de fermer la Kaabat [!], sainte moquée du Prophète, de violer son tombeau, de jeter ses cendres au vent»). — Un autre auteur arabe a émis un soupçon qui n'est mentionné par Schlumberger (271 note 3) qu'à titre de curiosité: Renaud aurait songé à enlever le corps de Mahomet et à l'ensevelir chez lui pour que les Musulmans fussent dans l'impossibilité d'aller auprès de lui en pèlerinage sans lui payer une somme d'argent!

33 Grousset II 798 note 1; cf. Schlumberger 322; Röhricht 421 note 3.

34 Prisonnier de Saladin, il refusa énergiquement d'abjurer la foi chrétienne (Schlumberger 383; Röhricht 439). Mais, peu avant, le même jour, quand Saladin lui avait reproché ses parjures et la rupture des traités, il avait insolemment répondu que telle était la coutume des rois (Schlumberger 281; Grousset II 798). On voit donc combien est loin de la réalité historique, dans ses détails, le récit de Pierre de Blois, rédigé en style de légende édifiante, sous le titre de Passio Reginaldi principis olim Antiocheni (dans Migne, Patrologie Latine, Tome CCVII, col. 957—976. Schlumberger [386 note 1] donne fautivement CCXCVII; évidemment il avait lu 297 au lieu de 207). Dans ce récit, Renaud est dépeint comme un saint martyr, voire comme modèle de toutes les vertus dès sa jeunesse — assertions cruellement démenties non seulement par les auteurs arabes, mais aussi par les chroniqueurs chrétiens.

35 Grousset II 736.

tion en Transjordanie, dont il avait déjà attaqué les forteresses à diverses reprises (mais sans succès) [36], cette fois pour châtier Renaud. Baudoin IV, lépreux [37], paralysé et presque mourant, accomplit son devoir de roi d'une manière héroïque jusqu'au bout; il réunit une armée pour sauver son vassal imprudent et désobéissant. A son approche, Saladin se retira [38]. La même chose se répéta, à peu près, en 1184; cette fois aussi, Renaud fut sauvé par une nouvelle intervention des troupes de Jérusalem [39].

Mais le vieux chevalier-brigand n'avait rien appris. Vers la fin de 1186 ou au commencement de 1187, il attaqua de nouveau une caravane venant d'Egypte en violant les trêves intervenues, et refusa de donner satisfaction, malgré les remontrances de Guy de Lusignan, roi de Jérusalem depuis 1186.

Cette fois, c'était fini. Saladin ne se contenta plus d'envahir la Transjordanie et d'assiéger ses forteresses principales; il pénétra en Palestine avec une grande armée, et la fin de ces combats fut la bataille de Hattîn, le 4 juillet 1187, qui fut désastreuse pour les chrétiens et la plus grande catastrophe de toute l'époque des Croisades [40]. Le roi Guy de Lusignan et plusieurs de ses barons, dont Renaud de Châtillon, furent faits prisonniers. Saladin traita la plupart de ces prisonniers insignes avec une remarquable générosité, mais il fit massacrer tous les Hospitaliers et les Templiers, et surtout il donna libre cours à son courroux vis-à-vis de Renaud. Il lui reprocha ses brigandages, ses parjures, la rupture des traités. ... Renaud, jusqu'au bout semblable à lui-même, lui donna des réponses fières et insolentes. Sur quoi, Saladin, saisi de colère, le tua de sa propre main [41]. Ce trait, si contraire à la conduite chevaleresque de Saladin, nous montre à quel degré il avait été exaspéré. Par ailleurs, il traita avec clémence la veuve de Renaud de Châtillon [42].

Par la victoire de Hattîn, Saladin était devenu maître de la Palestine; la ville de Jérusalem dut capituler le 2 octobre 1187 [43]: la puissance du royaume chrétien de Jérusalem était brisée pour toujours.

Il serait injuste d'attribuer à Renaud de Châtillon toute la responsabilité de cette catastrophe [44]. Il avait cependant beaucoup contribué à la hâter. Avec sa violence et sa déloyauté, il est un représentant peu sympathique du christianisme; mais on ne peut pas lui refuser un

---

36 En 1171 et en 1173. Voir Grousset II 590; Röhricht 351; Wiet dans Hanotaux IV 315 s. 320 s.; Wiet dans Précis II 220.
37 Grousset II 609—611; Röhricht 361 s.
38 Grousset II 736—738; Conder 143; Schlumberger 284—303; Röhricht 407—409.
39 Grousset 739 s.; Conder 143 s.; Schlumberger 304—315; Röhricht 410 s.
40 Grousset II 775—797; Conder 146—153; Röhricht 421—437; Wiet dans Hanotaux IV 324—326; Schlumberger 319—374; Encyclopédie de l'Islâm II, s. v. Hattîn (Fr. Buhl.)
41 Grousset II 797—799; Wiet dans Hanotaux IV 326; Schlumberger 372 s. 379—390. 393; Röhricht 437—441. Comp. aussi plus haute note 34.
42 Grousset II 816s; Conder 144. 153; Schlumberger 394s.
43 Grousset II 814; Wiet dans Hanotaux IV 326; Schlumberger 394; Röhricht 459.
44 Wiet dans Hanotaux IV 322.

certain respect pour sa bravoure et la hardiesse de ses projets. A une époque, où la mission parmi les Musulmans asiatiques se bornait aux pays côtiers, surtout aux territoires alors sous la domination chrétienne[45], — l'Arabie proprement dite étant inaccessible aux missionnaires — l'entreprise militaire de Renaud de Châtillon contre les villes saintes de l'Islam fut le seul contact entre le monde chrétien et l'Arabie proprement dite. Ce fut un épisode isolé, singulier, funeste à la cause chrétienne dans ses conséquences comme dans son principe; mais précisement à cause de sa singularité, cet événement mérite d'être rappelé en marge de l'histoire missionnaire des pays musulmans.

---

[45] Voir J. Schmidlin, Katholische Missionsgeschichte (Steyl 1925) 178—182, surtout 181s.; Odulphus van der Vat O.F.M., Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts (Werl i. W. 1934), surtout 60—104.

Die Briefe und Schriften des heiligen Franz Xaver

Von P. Dr. Laurenz Kilger, O. S. B., Uznach.

Der erste Missionär der Gesellschaft Jesu, Franx Xaver oder Francisco de Xabier, wie er selbst unterzeichnete, hat mit seinem Wirken, Planen und Schreiben dem gesamten Missionswerk der Kirche eine neue Richtung gegeben und neue Ziele gesteckt: die unermüdliche Einübung der Christenlehre bei der Jugend und beim einfachen Volke, die Aufstellung von Katechisten, der Versuch einer Verbindung zwischen den christlichen Hochschulen des Westens und den heidnischen Bildungsstätten des Ostens — all das wurde wegweisend für Jahrhunderte, während seine eifervollen Taten und seine Heiligkeit für Generationen von Glaubensboten begeisternd und vorbildlich waren. So ist es gut, daß nach den beiden Bänden der Monumenta Xaveriana (Madrid 1900—1912) die Xaveriusforschung nicht stille stand, sondern weiter sammelte und sichtete, sodaß 1944 ein neues, zweibändiges Quellenwerk erscheinen konnte: Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta [1]. Die beiden Ordensbrüder des Heiligen, P. Georg Schurhammer und P. Josef Wicki haben diese Arbeit geleistet und zwar so, daß P. Schurhammer, der seit 25 Jahren eine stattliche Reihe von Xaverius-Studien veröffentlicht hat, die Einführung und den Kommentar, P. Wicki, der Herausgeber von Valignanos Historia Indica, die kritische Gestaltung des Textes übernahm. Die Epistolae bilden den 67. und 68. Band der Monumenta Historica Societatis Jesu und gleichzeitig den 1. und 2. Band der lang ersehnten Serie Monumenta Missionum. Der einführende und begleitende Text dieser Ausgabe ist lateinisch - ein sehr klares und kluges Latein, das ungezwungen dahinfließt, Dunkles freundlich erhellend.

Die allgemeine Einleitung zur Edition der Briefe und Schriften umfaßt mit der Beschreibung der Codices 243 Seiten. Sie beginnt mit einer kurzen Einordnung der Briefe in das Lebensbild Xavers, einer Charakterisierung des Autors aus seinen Schriften und einer Schilderung der Wirksamkeit seiner Briefe. Dieses Kapitel hat da und dort einen panegyrischen Beigeschmack, bietet aber sonst sehr nützliche und knappe Orientierung. Dann werden Xavers Schriften also solche aufgezählt und gemustert; 137 sind erhalten, davon 108 Briefe. Papier und Wasserzeichen werden untersucht, seine Handschrift und seine Schreiber, seine Rechtschreibung und seine Sprachkenntnisse. Xavers Stil ist einfach, natürlich und temperamentvoll, rasch hingeschrieben. Besondere Aufmerksamkeit schenken die Herausgeber dem Weg der Briefe und ihrer Beförderungsart. Wir erhalten eine Schiffsliste der Ostasien-Verbindungen 1542—1551 und erfahren, daß ein Briefschreiber in Japan mit 45 bis 57 Monaten rechnen durfte, bis er aus Rom Antwort erhielt. Wie Ignatius so hatte auch Franz Xaver den Grundsatz, in den Berichtsbriefen möglichst nur Erbauliches zu schreiben - Unerbauliches wurde auf einem eigenen Bogen, der hijuela, angefügt. Wenn dann die Briefe in Europa abgeschrieben wurden, gab es nochmals eine Zensur, damit sie sich für das Vorlesen im Refectorium eigneten. Für den Druck mußten sie meist noch weitere Kürzungen erleiden; humanistische Übersetzer, wie Turselinus und Possinus, verdrehten die schlichten und starken Sätze des Missionärs zu klassischen und schwierigen Perioden, umschrieben und verlängerten phrasenhaft. Ausführlich wird nun geschildert, welche Behandlung die einzelnen Archivare, Historiographen und Herausgeber den Briefen angedeihen ließen. Sogar die Monumenta werden einer Kritik unterzogen: sie wollten eben mehr eine Materialsammlung sein als eine exakte Edition. Darum nahmen sie ja auch die alten Biographien des P. Texerira und P. Valignano auf, sowie die Akten der Kanonisationsprozesse. Die Briefausgaben der allerletzten Zeit bis zur deutschen Übersetzung von Vitztum [2] sind eingehend behandelt.

Die neue Ausgabe will durchaus kritisch und genau sein, eine möglichst endgültige

---

[1] Nova editio ex integro refecta ediderunt G. Schurhammer S. J. et J. Wicki S. J. Tomus I (1535—1548), Romae, apud «Monumenta Historica Soc. Jesu», Borgo S. Spirito, 5. 1944. XXXIX u. 243* und 475 Seiten, 2 Karten. Tomus II XII u. 654 Seiten und eine Karte. [2] Die Briefe des Francisco de Xavier, Leipzig 1939.

Edition, die alles Unechte ausgeschieden und sich durch den ganzen Knäuel der Texte zur besten Form durchgerungen hat, die dem xaverianischen Original am nächsten kommt. So einfach ist das nicht. Von den 137 Stücken sind nur 8 Autogramme, also von Xaver mit eigener Hand geschrieben; weitere 25½ sind Originale, von Xaver einem Schreiber diktiert und dann unterzeichnet. Die Verehrung des großen Missionärs hatte dazu geführt, daß seine Autogramme als Reliquien auf die Altäre kamen und vielfach verschenkt wurden. Wo nur die Unterschrift vom Heiligen stammte, wurde sie oft genug ausgeschnitten. So galt es bei den meisten Briefen und Schriften, die verschiedenen Kopien sorgfältig zu sichten und zu vergleichen, um den Text möglichst originalgetreu herzustellen. Die Beschreibung der Codices (149*—214*) zeigt das reiche Material, das in Europa und Asien zusammengeholt wurde — einzig eine Handschrift in den USA konnte von den Herausgebern nicht persönlich eingesehen werden. Die abenteuerlichen Schicksale der Handschriften bringen es mit sich, daß öfters eine Abschrift aus dem 18. Jahrhundert — etwa der Codex Macaensis aus Macao in China, jetzt in der Ajuda-Bibliothek zu Lissabon — den besten Text liefert, oder daß gar eine der lateinischen Übersetzungen den Wortlaut bieten muß. Die Ausgabe von Schurhammer-Wicki hat 150 neue Texte für ihre kritische Arbeit herangezgoen.

Der Hauptteil des Werkes, die Wiedergabe der Briefe und Schriften selbst, wird eröffnet mit der Reproduktion von drei Autogramm-Teilen. Diese zeigen eine interessante Entwicklung der Schriftzüge vom jugendlichen Schwung des ausreisenden Missionärs 1540 bis zu den ruhigen, vielleicht etwas strengen Zügen seines letzten Lebensjahres 1552. Nun folgen die 137 Epistolae, denen auch die anderen Scripta chronologisch eingeordnet sind. Jedes einzelne Stück hat seine besondere Einführung: Angabe der Bibliographie und der Autoren, die über den Brief oder seinen Inhalt geschrieben haben; Geschichte des Textes; Aufzählung und Erörterung der einzelnen Handschriften und Drucke, nach Textfamilien geordnet; Verzeichnis der bisherigen Ausgaben und ihrer Geschichte; endlich als Ratio editionis die Bemerkung, welcher Text geboten wird und was an Varianten beigegeben ist. Somit ist grundsätzlich bei jedem Brief alles zu finden, was darüber wissenswert ist, mag es auch anderswo, in der Einleitung oder in den Anhängen, unter einem anderen Gesichtspunkt behandelt sein. Dazu kommen erklärende Anmerkungen unter dem Text, besonders geographischer und biographsicher Natur. Auch hier ist jede Einzelheit forgfältig belegt mit Angabe von Quellen und Literatur. Welche Fülle von Erklärungen und Aufschlüssen umgeben beispielsweise die Mansilha-Briefe (ep. 21—45), jene kurzen und persönlich so warmen Anweisungen Xavers an seine ersten Mitarbeiter in der südindischen Mission! Wir erhalten Belehrung über die verworrenen politischen Zustände jener Gegenden unter den einheimischen Herrschern, über die einschlägigen Tamul-Wörter, über wirtschaftliche Dinge — so, daß der Wert der Fanam-Goldmünze 25 Reis betrug oder 3 große und gute Hennen; mit solchem Gelde wurden die Katechisten ausbezahlt. Vielfach werden indische Publikationen verwertet, die in Europa praktisch unerreichbar sind. — Die sorgfältige Text-Herstellung und liebevollle Kommentierung verleiht auch den großen Japanbriefen einen besonderen Wert. Zu den Schreiben vom 5. 11. 1549 (n. 90) und vom 29. 1. 1552 (n. 96) umfassen die Einleitungen jeweils mehr als 10 Seiten. Die Anmerkungen beim Text erläutern namentlich die zahlreichen buddhistischen Begriffe mit Heranziehung der Studien Schurhammers.

Unter den Schriften Franz Xavers sind seine katechetischen Werke von hervorragender missionsmethodischer Bedeutung: der kleine Katechismus, die Erklärung des Symbolums und die zu einer Art biblischen Geschichte erweiterte Glaubenslehre für Japan und China. Die Herausgeber der Epistolae et Scripta sind diesen Arbeiten aufs gründlichste nachgegangen. Der kleine Katechismus, den Xaver 1542 in Goa und an der Fischerküste zu lehren begann, erweist sich als Erweiterung der Christenlehre, die der Geschichtsschreiber Barros mit Rücksicht auf die indische Mission veröffentlicht hatte (Lissabon 1540). Sie wird unter den Büchern gewesen sein, die König Johann III. dem ausreisenden Missionär mitgab. Sie enthielt auf Portugiesisch das Credo, das Pater Noster und das Ave Maria, die Gebote Gottes und der Kirche, das Salve Regina, eine Aufzählung der Hauptsünden und der Tugenden, der 5 Sinne und der 3 Feinde der Seele, ein paar Meßgebete; lateinisch war das allgemeine Sündenbekenntnis und ein Tischsegen. Dieser Doctrina von

Barros wird der xaverianische Katechismus gegenübergestellt (ep. 14): dort sind die Texte etwas erweitert und mit Anmutungen und Gebeten durchsetzt. Das Confiteor ist portugiesisch, nur das Tischgebet lateinisch. Diesen Katechismus hat Franz Xaver an der Fischerküste (1542) ins Tamul übersetzt, in Malakka (1544) ins Malayische und zu Kagoshima (1549) ins Japanische. Doch ist keine der Übersetzungen erhalten.

Eine Erklärung des Symbolums hat Franz Xaver 1546 in Ternate verfaßt. Er dachte dabei an die indische wie an die malayische Mission und gab dem Text daher eine volkstümliche und poetische Gestalt, rhythmisch und gelegentlich auch gereimt: die Heilsgeschichte von der Erschaffung der Welt an bis zum Endgericht konnte gesungen werden und sollte heidnische Lieder verdrängen. Der Wortlaut dieser Declaratio Symboli (ep. 58) umfaßt 12 Druckseiten. Er ist begleitet von praktischen Anwendungen. So folgt auf die Geschichte von Adam und Eva sogleich eine Verwerfung der Vielweiberei und, weil das erste Menschenpaar den einen Schöpfer anbetete, eine Verwerfung der Abgötterei. An anderen Stellen wendet sich die Erklärung dringlich an die Zuhörer. Bei der Hölllenfahrt Christi wird eine Art Höllenpredigt angefügt: «O Brüder, was ist das, daß wir so wenig Furcht zeigen, zur Hölle zu gehen? Denn jeden Tag begehen wir größere Sünden, ein Zeichen, daß wir zu wenig Glauben haben, da wir wie Menschen leben, die nicht glauben, daß es eine höllische Unterwelt gibt ...» Inhaltlich hat Xaver bei diesen Betrachtungen über das Glaubensbekenntnis manches aus dem Exerzitienbüchlein seines Meisters Ignatius geschöpft. Der Text sollte nach der Absicht Xavers im Laufe eines Jahres gelehrt werden; auf jeden Tag würden 20 Worte treffen (ep. 59 n. 13). Für Indien ließ er eine Übersetzung in Tamul anfertigen.

Eine ausführliche Heilsgeschichte, die noch mehr Einzelheiten aus dem Alten Testament brachte und das Leben Jesu breiter behandelte, hat Franz Xaver in Japan verfaßt und mit seinem japanischen Gehilfen Anjiro in die Landessprache übertragen. Er las sie vor und ließ sie vorlesen, teilweise oder auch vollständig. Leider ist der Text nicht erhalten — in den Epistolae et Scripta ist im Anhang IX darüber berichtet. Bevor Franz Xaver Japan verließ, sorgte er dafür, daß diese Biblische Geschichte, die zugleich eine Widerlegung der wichtigsten Lehren des Buddhismus enthielt, mit chinesischen Charakteren geschrieben wurde. Er wollte sie in seiner China-Mission verwenden [3].

Die Briefsammlung des großen Ostasien-Missionärs hat ein tragisches Finale. Im Frühjahr 1552 beginnt sein Abschied von Indien mit einer Anzahl von drängenden Instruktionen, die der indischen Mission eine straffe Ordnung geben möchten und den Jesuiten unverrückbare Richtlinien. Die Hinderung der Gesandtschaft nach China durch Alvaro de Ataide brachte die letzte und größte Enttäuschung im Leben Xavers (Juni 1552). Das mühevolle Warten auf Sanzian nahm ihm zwar nicht jede Hoffnung auf das Eindringen in China. Doch ist der letzte Brief vom 13. 11. 1552 unendlich düster: Xaver verlangt die öffentliche Exkommunikation des Alvaro Ataide, sieht den Widerstand des Teufels an den Toren Chinas, fordert größte Strenge gegen den aus der Gesellschaft Jesu ausgeschlossenen Alvaro Ferreira: «Gib nicht zu, daß er in ein Haus der Gesellschaft aufgenommen werde, denn er taugt nicht für die Gesellschaft».

Zehn Appendices berichten über unechte Xavertexte, über die an Franz Xaver geschriebenen Briefe und andere Fragen. Sehr interessant ist die Geschichte des Tamul-Katechismus (App. VII): die von Xaver und seinen Helfern geschaffene Übersetzung religiöser Begriffe mußte zunächst von P. Henriques verbessert werden und erfuhr dann erst eine gründliche Revision durch P. Nobili 1610 (II 583—590). Ein ausführliches Personen-, Sach- und Ortsverzeichnis beschließt den Doppelband.

Als Anfang der neuen Missions-Serie der Mon. hist. S. J. sind die beiden Xaver-Bände vielversprechend und hocherfreulich. Von dem Material, das vor mehr als drei Jahrzehnten die Monumenta Xaveriana boten, hat damit der wertvollste Teil eine musterhafte Ausgabe und treffliche Kommentierung gefunden. An den Vorarbeiten dazu hat auch die Missionswissenschaft (außerhalb der Gesellschaft Jesu) ihren Anteil, z. B. Streit-Dindingers Bibliotheca Missionum. Den Ordensbrüdern des großen Francisco de Xavier, die ein solches Werk ermöglicht haben, und besonders den beiden Herausgebern gebührt hohe Anerkennung und herzlicher Dank.

[3] Ep. 97 n. 21, II 292.

Rowley, H. H.: The Missionary Message of the Old Testament. London, The Carey Press, 1944, 87 Seiten.

Das Büchlein zeigt in vier Abschnitten die Entwicklung des Missionsgedankens im Alten Testament. 1. Die Grundlegung der Missionsbotschaft unter Moses. Die Israeliten übernahmen den Jahwekult von den Kenitern. Moses wurde geoffenbart, Jahwe habe Israel zu seinem Volk erwählt. Auf des großen Propheten Bemühungen hin anerkannten die Israeliten Jahwe als den einzigen Gott, den sie künftig verehren wollten. Der Bund vom Sinai war aber nicht eigennütziges Geschäft oder rein gesetzlicher Vertrag — gerade das war ja die Großtat des Moses, daß er dem rein rituellen Jahwekult der Keniter bei den Israeliten ein ethisches Gepräge verlieh — sondern die Bundesschließung war vonseiten des Volkes die Antwort auf die gnadenhafte Errettung durch Gott und das dankbare Gelöbnis unbeirrbarer Treue zum Retter. Darin sieht der Verfasser überhaupt das Wesen der richtig verstandenen Religion. — Die Existenz anderer Götter und die Rechtmäßigkeit ihrer Verehrung bei andern Völkern hat Moses nicht verneint. Doch für Israel hat er sie als nicht-beachtenswert - quantité négligeable - gehalten. Auch in ihrem Herrschaftsbereich hat Jahwe nach freiem Ermessen gewaltet (Ägypten). Moses hat sich also nach Rowley nicht zum Monotheismus bekannt, wohl aber den Keim dazu ins religiöse Bewußtsein des Volkes gesenkt. — Die Auserwählung Israels ist letztlich nicht Abschließung von der Umwelt, sondern Übernahme einer Botschaft und Aufgabe gegenüber den Völkern. — 2. Das Ziel in Sicht. Was Moses nur angedeutet, wird Jahrhunderte später klar erfaßt: Alle Völker sollen Jahwe dienen, der nun - in Weiterführung der Gedanken Moses' - von Israel als einzig wahrer Gott erkannt wurde. Besonders einzelne Psalmen bieten diese Botschaft. Die Segnungen der Jahwe-Religion für Israel werden auf die andern Völker einen so tiefen Eindruck machen, daß auch sie zu seiner Anerkennung gelangen. Doch fordert das Bekenntnis zur Jahwe-Religion Anschluß der Völker an Israel und Anerkennung des Sion als des geistigen und politischen Zentrums der Welt. Eine aktive Rolle bei der Verkündigung der Jahwe-Religion wird den Israeliten meist nicht zugedacht. Wenn sie tatsächlich Jahwes Großtaten den Heiden verkünden, dann geschieht es nicht aus Mitleid für die Heiden oder unmittelbar zur Förderung der Ehre Gottes, sondern der Israelit will nur seiner Dankesschuld gegenüber Jahwe genügen. — 3. Die Mission und ihre Methode. Das Exil war für Israel ein Bad der Läuterung und drängt zur Vergeistigung aller religiösen Betätigung. Vor allem wird nun der Eingottglaube unverlierbarer Besitz. Gibt es aber nur einen Gott, dann ist er Gott aller Völker. Die Folgerung daraus ist: Israels Erwählung kann nur den Sinn haben, daß es die Gottesoffenbarung allen Völkern mitteilen soll. Die Sendung Israels findet ihren erhabensten Ausdruck in den Liedern vom Gottesknecht im Deutero-Jesaia. Sie werden teils auf das ganze Volk, teils auf einzelne Israeliten gedeutet. Die wichtigste Stelle, die klar vom stellvertretenden Sühneleiden des Gottesknechtes spricht, kann nur von Christus verstanden werden. Die Mission vollzieht sich im letzten als stellvertretendes Sühneleiden. — 4. Die Erben der Sendung. Die politisch und wirtschaftlich gedrückte Lage der Heimkehrer nach dem Exil war für die Entfaltung des Missionsgedankens nicht günstig. Bis Juda auf dem Sion wieder fest begründet war, mußte es sich gegen eine halbheidnische Welt - die gefährlicher ist als die ganz heidnische - abschließen, was man ihm damals verargte und heute noch verargt. Doch hat uns diese Zeit die Heilige Schrift und ihre Botschaft überliefert, wofür wir dankbarer sein sollten. Auch haben Einzelne den Missionsgedanken bis zur letzten Konsequenz weitergeführt und die Predigt vom Einen wahren Gott vor den Heiden verteidigt. So die Verfasser von Jonas und Ruth. Die praktische Auswirkung ist der Proselytismus des Pharisäertums. Der eigentliche Erbe des Missionsgedankens aber war das Christentum. So weit der Inhalt.

Der Verfasser arbeitet mit der Quellenscheidung, aber maßvoll und vorsichtig. Die Theorien, die er aufstellt, bezeichnet er als solche. — Billigung verdient besonders seine Forderung, daß das Alte Testament als eine Einheit aufzufassen sei. Dementsprechend sieht er nicht bloß da und dort zerstreut vereinzelte Missionsgedanken,

wie z. B. Heinisch, sondern zeigt die Entwicklung der Missionsidee, die sich durch das ganze Buch hindurchzieht. Bemerkenswert ist, daß er das von der klassischen Schule der Literarkritik fast völlig verkannte Werk des Moses gebührend würdigt und als grundlegend herausstellt. — Dem vielgeschmähten jüdischen Partikularismus wird dank objektiver Betrachtung volle Rechtfertigung zuteil. Ist er doch auch gottgewollt und letztlich zum Wohl aller Völker. — In einzelnen Punkten können wir mit Rowley nicht einiggehen: so in der allgemeinen Auffassung der messianischen Weissagungen, in der Auslegung einiger Stellen etwa Mal 1,10 und vor allem nicht in der Darstellung der religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels. Der Missionsgedanke kennt zwar eine Entwicklung wie überhaupt die Offenbarung des Alten Testaments, aber nicht eine solche vom Irrtum zur Wahrheit, sondern eine solche von der Dunkelheit zur Klarheit, oder von der Teilwahrheit zur vollgeoffenbarten Wahrheit. Der Irrtum ist unvereinbar sowohl mit der prophetischen wie mit der Schrift-Inspiration, da der Prophet als Gottes Mund spricht und der Hagiograph als (vernünftiges) Werkzeug Gottes schreibt. So wird er sich zwar der Sprechweise seines Volkes anpassen, ja auch der von Heidenvölkern und bedenkenlos von «ihren Göttern» reden. Damit bekennt er sich aber keineswegs zu deren Existenz.

Besonders wohltuend berührt an dieser Schrift, daß nicht ausschließlich der Wissenschafter spricht, der sich mit sicherer Hand das scharfe Messer der Literarkritik führt und mit kühlem Blick die Entwicklung der Ideen verfolgt. Immer wieder dringt die Liebe zum alttestamentlichen Gotteswort wie zum Missionswerk durch. Im Anschluß an die Untersuchungen werden dann und wann kostbare Gedanken und Anregungen aszetischer Art ausgesprochen. Z. B.: Auserwählung bedeutet nicht in erster Linie Erhöhung des Auserwählten, sondern eine Aufgabe. Sie darf darum nicht Anlaß zu Überheblichkeit sein (das gilt für Israel wie für den christlichen Missionar). Wie der Gottesknecht durch Leiden erlöst, so muß jede Missionsarbeit mit Leiden befruchtet werden. Was Rowley in diesem Zusammenhang und anderswo über die Bedeutung der «Werke» bei der Rechtfertigung sagt, können wir weithin unterschreiben mitsamt den Einschränkungen, die er zur Beruhigung seiner protestantischen Glaubensgenossen anbringt. — Wir freuen uns über diese Schrift und möchten wünschen, daß ihre positiven Anregungen auch von den katholischen Missionstheoretikern und Exegeten verwertet werden. Ferd. Lachenmeier, Schöneck

P. Hildebrand: **Le Martyr Georges de Geel et les débuts de la Mission du Congo** (1645—1652). 430 Seiten, 7 Karten und 59 Abbildungen. Anvers, Archives des Capucins, 1940.

P. Hildebrand, Archivar der belgischen Kapuzinerprovinz, hat dem Martyrer der alten Kongo-Mission schon 1933 eine flämische Biographie gewidmet, die sich mehr in volkstümlichen Formen hielt (vgl. ZM 1937 S. 118 f.). In den folgenden Jahren gelang es ihm, die Einleitung des kanonischen Prozesses für P. Georg in Rom zu erwirken. Daraufhin wurde P. Hildebrand beauftragt, die nötigen Dokumente zu sammeln. Gleichzeitig bemühten sich die belgischen Redemptoristen des Ap. Vik. Matadi (belg. Kongo) um die lokale Nachforschung: liegt doch der Ort des Martyriums in ihrem Gebiet. Die Früchte dieser Untersuchungen hat nun Pater Hildebrand in seiner französischen Biographie 1940 verarbeitet und veröffentlicht, die mit sorgfältiger Kritik und ausführlichem Quellennachweis das Leben P. Georgs und die ersten 7 Jahre der Kapuziner-Mission am Kongo beschreibt und illustriert. Dadurch entfaltet sich die scheinbar enge biographische Studie zu allgemein wertvoller missionsgeschichtlicher Weite: es entsteht ein abgerundetes, reiches und lebensvolles Bild eines der wichtigsten Abschnitte der alten Afrika-Mission. Natürlich ist die flämische Herkunft und Jugend P. Georgs genau untersucht mit allen Künsten lokalhistorischer und familiengeschichtlicher Forschung. Ebenso gewissenhaft werden aber auch die Ereignisse in Spanien und Afrika behandelt unter Heranziehung aller irgendwie erreichbaren Überreste und Berichte. Für die Kongo-Mission sind neben den nichtmissionarischen Quellen besonders die Ordensarchive und das Propagandaarchiv in erstaunlicher Vollständigkeit ausgewertet. Die Ortsnamenforschung und Archäologie hat unter Mithilfe sprachkundiger und ortsvertrauter Kongo-Missionäre Resultate und Wegweisungen erzielt, die den Angaben der alten Berichte eine unerwartete Bestimmtheit verleihen. Missionsmethodisch bedeutsam

ist die Verarbeitung der tagebuchartigen Notizen P. Georgs in seinem Latien-Spanisch-Kikongo-Wörterbuch. Freilich ist dessen philologischer Inhalt schon in etwa zugänglich gemacht worden durch die Ausgabe der beiden Jesuiten J. van Wing und C. Penders, Le plus ancien Dictionnaire Bantu (Louvain 1928). Aber die Aufzeichnungen Georgs über die Außenposten seiner Mission Matari, über die beiden Reisen des Jahres 1652, seine Almosen-Liste und Gepäck-Empfangs-Bestätigung sind erst in dieser Biographie veröffentlicht (Doc. VII, VIII, X). Gerade solche Notizen geben ganz neuartigen Aufschluß über das Alltagsleben jener Mission. Schade, daß P. Hildebrand das Verzeichnis der Beichtkinder und das Eheregister aus der gleichen Handschrift nicht auch publiziert hat; von der originellen Christenlehre über die Beichte gibt er nur die Übersetzung. Unter den 27 Dokumenten, die als Anhang der Biographie beigegeben sind, finden sich 14 bisher unveröffentlichte Texte, von denen sich 11 auf den Martertod beziehen.

P. Hildebrand hat uns mit seiner Biographie die Bearbeitung eines Teiles der Kongo-Mission um die Mitte des 17. Jahrhunderts geschenkt, die in ihrer Gründlichkeit einzig dasteht und von niemand unbeachtet bleiben darf, der über die alte Afrika-Mission Aufschluß wünscht. Daß dieses Buch in Verehrung und Liebe zunächst einem Landsmann und Ordensbruder gilt, den sein Opfertod auszeichnet, verleiht ihm persönliche und religiöse Wärme. Kilger

Jennes, P. Dr. Jozef, Missionaris van Scheut: **Het Godsdienstonderricht in China.** Historische Ontwikkeling van de Apologie en de Catechese in de Missien van China vanaf de XVI[de] eeuw tot op heden. 280 p. Missiehuis Scheut / Brussel 1942.

Vorliegendes Werk eines ehemaligen Missionars von Jehol (Mandschurei) und jetzigen Professors der Theologie am Missionsseminar der Scheutvelder zu Brüssel ist eine wertvolle Bereicherung der missionswissenschaftlichen Literatur, nicht nur, weil ein bisher arg vernachlässigtes Thema in seinen geschichtlichen Zusammenhängen dargestellt wird, sondern auch durch die Benutzung und durchaus wissenschaftliche Bearbeitung der reichen Quellen und Literatur. Erstmalig ist die Heranziehung, Beurteilung und Auswertung der christlich-chinesischen Literatur, wodurch die Darstellung der religiösen Unterweisung im Laufe von drei Jahrhunderten eine Verlebendigung und Vertiefung erhält, wie sie bisher keine europäische Darstellung zu bieten vermochte. In sieben Abschnitten, die den Perioden der chinesischen Missionsgeschichte folgen, behandelt der Verfasser jeweils zunächst die allgemeine Missionslage, dann die apologetische Methode und den Religionsunterricht, sowohl zur Vorbereitung der Katechumenen auf die Taufe wie auch der bereits getauften Christen, der Kinder und Erwachsenen, die Ausbildung von Katecheten (bzw. der chinesischen Jungfrauen) und endlich die während dieser Zeit entstandenen Werke der christlich-chinesischen Literatur. Bei Behandlung der apologetischen Methode geht der Verfasser auch auf die religiöse Lage des Landes ein, um darauf die Stellungnahme der Missionare dazu in ihrem methodischen Verhalten zu würdigen. Auch die Probleme der christlichen Terminologie und die Hilfsmittel des Religionsunterrichtes, vor allem die bildende Kunst, werden stets kurz vorgeführt. Nach Gründung der Propaganda werden auch die Vorschriften dieser Kongregation für die Glaubensverbreitung genannt und deren Einflüsse auf die missionarische Praxis beleuchtet. Sowohl die Monita ad Missionarios wie die Synode von Szetschwan von 1803 erfahren eine gründliche Untersuchung. Auch die Abhängigkeiten oder Zusammenhänge mit der heimatlichen Katechetik werden im einzelnen aufgezeigt, so für die erste Periode vom Catechismus Romanus und von den Katechismen Bellarmins und Canisius', später von den Arbeiten Bossuets und Fleury's und in der neuesten Zeit von Deharbe, Stieglitz (Münchener Methode), Pichler usw. Von ganz besonderem Wert sind unbestritten die Kapitel über die christlich-chinesische Literatur, in denen ca. 100 verschiedene Werke apologetischen, katechetischen und allgemein religiösen Inhaltes genannt, charakterisiert und teilweise ausführlich gewürdigt werden. Auch die Behandlung der gegenwärtigen Lage der Glaubensverkündigung an Heiden und Christen, in Schule, Predigt und Unterricht, und das Bemühen der Missionare um methodische Verbesserungen erfährt eine erstmalige klare und sichere Darstellung. Aus Vorlesungen für angehende Chinamissionare ent-

standen, hat das gesamte Werk nicht nur historische, sondern auch praktische Bedeutung, die nicht auf China beschränkt ist, da wohl alle Missionen sich mit ähnlichen Fragen und Schwierigkeiten auseinandersetzen müssen. Gerade deshalb hätte der Verfasser auch mehr Rücksicht auf solche Leser nehmen müssen, die die chinesische Sprache nicht kennen. So werden vielfach die chinesischen Titel der Bücher angegeben, ohne daß eine wörtliche Übersetzung derselben geboten wird. Der Leser muß den Titel aus der Inhaltsangabe erraten. Und selbst für solche, die Chinesisch verstehen, wird die niederländische Umschrift nach Mullie, so sehr sie auch in dieser Arbeit berechtigt ist, wieder neue Rätsel aufgeben. Eine gute Hilfe würde es für europäische Leser bereits bedeuten, wenn der Verfasser bei den einzelnen Werken der älteren Periode auf Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, verwiesen hätte. Die Abschnitte über die christliche Terminologie können wohl nur als erste Entwürfe betrachtet werden, da der Verfasser bei den einzelnen Termini (abgesehen vom ersten Abschnitt) weder eine wörtliche Übersetzung noch eine Erklärung aus dem chinesischen Sprachgeist versucht, so daß nur Kenner des Chinesischen, bzw. chinesische Missionare diese Abschnitte richtig verstehen und beurteilen können. Für die Franziskaner-Missionen hätten zudem herangezogen werden müssen: Civezza's Bibliographie und Quellenpublikationen, die Cartas de China von Otto Maas, der dritte Band der Sinica Franciscana und Alcobendas, für die Dominikaner wenigstens die Memorie von Msgr Gentili O. P., für die ältere Jesuiten-Mission der kleine, aber für das Thema wertvolle Aufsatz von P. Van Hee S. J., Le Bouddha et les premiers missionnaires en Chine in Asia Major 10 (Leipzig 1935), 365 ff. Riccis Kommentare hätten nicht in der schlechten Übersetzung von Trigault, sondern wenigstens in der Ausgabe von Tacchi-Venturi zitiert werden sollen. Auch Verbiest's Correspondance wurde nicht eingesehen. Das umfangreiche Werk seines Mitbruders L. Kervyn, Méthode de l'apostolat moderne en Chine, Hongkong 1911, wird der Verfasser wohl absichtlich nicht erwähnt haben, doch hätte es in einer geschichtlichen Arbeit für die Kennzeichnung gerade des Religionsunterrichtes um die Jahrhundertwende unbedingt charakterisiert und gewürdigt werden müssen. — Diese Aussetzungen sollen den großen Wert der vorliegenden Arbeit nicht beeinträchtigen; denn wir hoffen zuversichtlich, daß der Verfassser dieses Werk in französischer Bearbeitung neu herausgeben wird, um es auf diese Weise einem möglichst großen Leserkreis unter den Missionaren und Theologen der Heimat, welche die niederländische Sprache nicht beherrschen, zugänglich zu machen. Dann wird er wohl auch ein Namen- und Sachregister beifügen, dessen Fehlen sich gerade bei einer solchen zusammenfassenden Darstellung unangenehm bemerkbar macht.

Beckmann

Chappoulie, H.: **Une controverse entre missionnaires à Siam au XVII^e siècle.** Le Religiosus Negotiator du jésuite français J. Tissanier suivi de quelques documents concernant le commerce des clercs. Thèse secondaire. Université de Paris. Faculté des Lettres. 1943, 77 p.

Als Ergänzungsthese zu seinem Hauptwerk (vgl. NZM I [1945] 317 f) veröffentlicht Msgr. Chappoulie einige Dokumente aus dem Archiv der Pariser Missionare und der Propaganda, welche den umstrittenen «Handel» der Missionare zum Gegenstand haben. Es sind der Religiosus Negotiator von P. Tissanier S. J. aus dem Jahre 1664 (S. 3—27), der in scholastischer Form, ohne auf die Gegebenheiten von Ort und Zeit näher einzugehen, die Praxis seines Ordens in den ostasiatischen Missionen gleichsam a priori verurteilt. Das Memorandum wurde weder von den eigenen Ordensbrüdern noch von der Propaganda in Rom ernst genommen. Letztere verbot sogar die Drucklegung desselben. Dann folgen der Hirtenbrief von Msgr Lambert de la Motte von 1667 (S. 31—36) und die Verteidigungsschriften der Jesuiten, die eine von P. Jakob de Faure von 1671 (S. 39—53), die andere von P. Thomas Valguarnero aus dem Jahre 1673 (S. 57—66). Die einzelnen Dokumente sind mit reichlichen Erklärungen versehen. Seite 62 [5] schreibt der Verfasser versehentlich von Kapuzinern aus Manila in Makao. Spanische Franziskaner sind natürlich gemeint, die aber um diese Zeit schon längst von portugiesischen Franziskanern abgelöst waren. S. 61 [1] wären statt der allgemein gehaltenen Ausführungen von Brucker über die finanziellen Bedürfnisse der alten Japanmission konkrete Angaben (Einnahmen aus dem Handel über Makao, Zolleinnah-

men von Nagasaki etc.) willkommener. Die Aufnahme der Textvarianten in den Anmerkungen wirkt störend. Sie hätten, wie sonst üblich, am besten unter dem Text selbst Platz gefunden. — Die Einleitung bespricht an Hand dieser und anderer Dokumente in wohl abgewogener Form die tatsächlichen Verhältnisse der fernöstlichen Missionen, zumal der japanischen Provinz der Jesuiten, wobei auch manches bisher Unbekannte über die Finanzierung der alten Missionen gesagt wird. Der Verfassesr bemüht sich mit Erfolg, die außerordentlich schwierige Lage der Jesuiten gegenüber den übereifrigen ersten Pariser Missionaren verständlich zu machen, die, durch die Verhältnisse genötigt, später selbst in ähnliche Bahnen einlenken mußten.

Beckmann

La Mission belge en Chine. Par un missionnaire de Scheut. (Collection Nationale, 15). Office de Publicité, Bruxelles 1942. 123 p.

L'auteur (qui voile son nom, le P. Léon Dieu, dont la Collection Lavigérie a déjà publié «Le Christ chez les Centaures») veut nous exposer brièvement l'histoire de la Mission de Scheut en Mongolie. Il procède chronologiquement, débutant par la fondation de la Congrégation de Scheut, et effleure au fur et à mesure du progrès de la mission les principaux problèmes qui en découlent. Tandis que l'émigration des Chinois venant du Sud et la pullulation des brigands occasionnent beaucoup de conversions, d'autres circonstances comme le climat, la nature du sol, la surpopulation et le manque d'organisation présentent au missionnaire des obstacles difficilement surmontables, et si complexes qu'il doit «pourvoir à une foule de services qui ne se rattachent parfois que de très loin à son ministère sacerdotal» (p. 113). Le fait que les Missions catholiques en Mongolie jouissent maintenant d'un grand prestige, est dû au zèle, à la bravoure (surtout pendant la Boxe) et à la constance du missionnaire et des «évèques, qui — ainsi conclut l'auteur — ont fait la Chine chrétienne comme les abeilles construisent une ruche». (Guizot.)

Pierre Membrez

Lou Tseng-siang, Dom Pierre-Célestin, Ancien Premier Ministre et ancien Ministre des Affaires Etrangères de Chine, Moine bénédictin de l'Abbaye de Saint-André: **Souvenirs et Pensées.** 191 p. Desclée de Brouwer, Bruges (1945).

Nach langen Jahren stiller Zurückgezogenheit hat Dom Lou sein Schweigen gebrochen und seinen Mitbrüdern und weiteren Kreisen des belgischen Volkes in einigen Vorträgen, die hier gedruckt vorliegen, von seinem Leben in der großen Politik Chinas und in der religiösen Geborgenheit des Benediktinerklosters berichtet. Es hält äußerst schwer, den reichen Inhalt des kleinen Büchleins wiederzugeben; denn im politischen Teil kann der Priester und Missionar sich nicht verbergen und im zweiten religiös-missionarischen kommt auch der ehemalige Diplomat und Außenminister mit seinen reichen Erfahrungen und seinem Weitblick immer wieder zur Sprache. Die Ausführungen sind reiche Früchte stillen Nachdenkens des abgeklärten Greisenalters, auch wenn neue, ja scheinbar revolutionäre Vorschläge für die Missionierung Chinas geboten werden (Einführung des Chinesischen als liturgische Sprache, Aufgehen der europäischen Missionare im chinesischen Volkskörper durch Annahme des chinesischen Bürgerrechtes, Einführung und Anpassung der Benediktinerregel usw.). Aus allem spricht nicht nur eine große Liebe zur angestammten Heimat, sondern wenn möglich eine noch tiefere zur neuen geistigen Heimat, der katholischen Kirche und dem Benediktinerorden. So wachsen die bescheidenen Vorträge zu einer herrlichen Apologie der Kirche, die vorab von hoher staatsmännischer Seite aus gesehen wird und im Hinblick auf die Zukunft des 450 Millionen Volkes im Fernen Osten.

Beckmann

Dénis, Léopold S. J.: **Les Jésuites Belges au Kwango 1893—1943.** Monographie sur la Mission du Kwango, devenue actuellement les Vicariats Apostoliques du Kwango et de Kisantu. Muséum Lessianum (Section Missiologique, No 27) L'Edition Universelle, Bruxelles 1943. 126 p.

Trotz des geringen Umfanges ist die zusammenfassende Darstellung der Geschichte der beiden Kongovikariate Kwango und Kisantu äußerst wertvoll, denn außer den

persönlichen Orts- und Sachkenntnissen benutzt der Verfasser die gedruckten und bereits ausgiebig auch die ungedruckten Quellen aus Heimat- und Missionsarchiven, die er, bei aller Kritik im einzelnen, zu einer anschaulichen und lebendigen Darstellung zu verweben versteht. Während aber für die ersten Kapitel über Land und Volk und die Vorgeschichte der Mission eine kurze bibliographische Zusammenstellung geboten wird, unterläßt leider der Verfasser eine solche — abgesehen von den Einzelbelegen in den Anmerkungen — bei den eigentlichen Missionsabschnitten. In diesen wird die Geschichte von den beschwerlichen und heroischen Anfängen über die harten Jahre scheinbaren Mißerfolges und furchtbarer Heimsuchungen (Kampf gegen die Farmkapellen, Schlafkrankheit etc.) bis zur Gegenwart vor allem nach der extensiven Seite hin beschrieben, während dem inneren Werden, dem methodischen Vorgehen, den einzelnen Missions- und Seelsorgsproblemen nur ein kurzes Kapitel gewidmet wird, das sich in kurzen Erwähnungen und Aufzählungen erschöpft. Das Ziel wurde allerdings erreicht, zu zeigen, wie aus bescheidenen Anfängen dank der entsagungsvollen Arbeit der Missionare und ihrer Helfer (den Nicht-Jesuiten, Brüdern und Schwestern, wird von allgemeinen Hinweisen im Text abgesehen, nur eine kurze statistische Übersicht am Schluß der Broschüre gewidmet) eine blühende Mission von über 250 000 Katholiken erwachsen ist. Beckmann

Destable, S. M. et Sédès, J.-M.: **La Croix dans l'Archipel Fidji** (de 1844 à nos jours). 222 pp. Editions Spes, Paris, 1944.

Dieses Büchlein gibt in ansprechender Weise einen Einblick in das Werden und Wachsen der Fidji-Mission. Anhand einer Karte folgt der Leser den vielverzweigten Apostelwegen der Missionare in der weiten Inselwelt. Es ist nicht alles erbaulich, was hier geschildert wird. Die Missionare sind Menschen: sowohl die Wesleyaner, die sich zuerst auf dem Posten festgesetzt hatten, wie auch die Maristenpatres, die von jenen als Eindringlinge betrachtet werden. Die Bekehrungen stützen sich sehr oft auf recht menschliche Mittel, meist politischer Art, und Glaubensabfälle sind keine Seltenheit. Doch bewundern wir den Mut und den Eifer der Glaubensboten und freuen uns um so mehr an den schönen Beispielen standhaften Glaubens und echten religiösen Lebens. — Der Maristenpater Destable hat den Stoff zusammengetragen, während Jean-Marie Sédès dem Buch die anziehende Form gab, wobei er freilich darauf verzichtete, den Leser mit den benutzten Quellen vertraut zu machen. X. Bürkler

Sédès, Jéan-Marie: **Makogaï.** L'Ile des Lépreux. 143 pp. Editions Spes, Paris, 1942.

Ein ruhmreiches Kapitel aus der Fidji-Mission findet hier eine besondere Behandlung. Anschaulich und lebendig zeichnet der Verfasser das Los der Aussätzigen, die Gründung der Aussätzigenkolonie auf der Insel Makogaï und das Leben auf dieser Insel, das sich dank der hingebenden Fürsorge der Maristenschwestern mit der Zeit erträglicher gestaltet. Es sind Bilder wahren Heldentums des Leidens und der Liebe. X. Bürkler

Hublou, Albert S. J.: **La Formation Missiologique des Etudiants de Louvain.** 61 pp. (Les Brochures de l'Aucam, No 18). — Malengreau, F.: **Une Fondation Médicale au Congo Belge.** La Fomulac (1926—1940) 75 pp. (Les Brochures de l'Aucam, No 19). Editions de L'Aucam, Louvain 1942.

Die vom geistlichen Leiter des Aucam (= Academica Unio Catholicas Adjuvans Missiones) herausgegebene Broschüre vermittelt einen lebendigen Einblick in die vielgestaltige missionarische Bildungsarbeit unter der Löwener Studentenschaft. Inmitten des Krieges und unter außerordentlich erschwerenden Bedingungen konnte Aucam die Zahl seiner aktiven Mitglieder auf 1432 steigern. Vom Leben und Arbeiten der verschiedenen Sektionen wird ein kurzer Überblick geboten. Ist auch manches darin lokal bedingt, so wird das Heft auch für die akademische Missionsarbeit an andern Universitäten anregend und wegleitend sein können. — Die Fomulac (= Fondation médicale de l'Université de Louvain au Congo) ist eine originelle und sehr fruchtbare

Verwirklichung der missionsärztlichen Idee und des Laienapostolates in Belgisch Kongo. Prof. Malengreau legt, auf Grund einer Studien- und Inspektionsreise am Vorabend des Krieges, die Entwicklung des Werkes aus bescheidenen Anfängen bis zu seiner herrlichen Entfaltung in den beiden Zentren von Kisantu und Katana am Kivusee dar. Praktische missionsärztliche Tätigkeit, vorab durch Schaffung und Entwicklung der ärztlichen Schulen für einheimisches Hilfspersonal, und wissenschaftliche Forschung sind harmonisch miteinander verbunden. Und hinter allem steht als mächtiger, stets neu belebender Faktor die medizinische Fakultät der Universität Löwen. Wenn auch der Verfasser die Schattenseiten (so besonders das mangelnde Interesse der studierenden Mediziner, die nur selten von dem großzügigen Angebot der Fomulac, ihre Assistenzzeit in Belgisch Kongo zu verbringen, Gebrauch machen), nicht übersieht, so bleibt das Werk doch eine wohl ideale Verwirklichung des missionsärztlichen Ideals, das auch andern Ländern zum Vorbild dienen kann. Beckmann

Morger, Othmar, O. S. B: **Die Blume der Wildnis.** Lebensbild der Sr. M. Magdalena Mwinuka O. S. B. aus der Kongregation der Eingeborenen Schwestern von der hl. Agnes in Peramiho, Ost-Afrika. 50 Seiten. Benediktiner-Missionäre, Unzach 1945.

«Wie der liebe Gott ein heidnisches Hirtenmädchen ins Kloster und bald darauf in die ewige Heimat rief», lautet der Untertitel dieser Schrift. Der Verfasser versteht es ausgezeichnet, mit frischer, anschaulicher und mit köstlichem Humor gewürzter Sprache seine Heldin uns vor Augen zu führen: wie das naturverbundene Kind froh und zufrieden die Herden in den Bergen seiner Heimat hütet, wie es zum ersten Mal Missionar, Schule und Kirche begegnet und zurückschreckt, dann aber von unerklärlichem Drange gezogen, sich doch wieder der Mission nähert, die Taufe begehrt und erlangt, sein heiliges Gut in ganz heidnischer Umgebung mutig verteidigt, den Weg ins Kloster und endlich zu einem stillen heldenhaften Dulden auf dem Krankenlager findet, um mit 22 Jahren sein junges und doch so reiches Leben dem Schöpfer zurückzugeben (am 16. Febr. 1944). Diese erste Lebensbeschreibung einer schwarzen Schwester in deutscher Sprache vermittelt einen lebendigen Einblick in das Werden und Wirken einer einheimischen Schwesternkongregation. (Vgl. L. Kilger, Watawa - Schwarze Schwestern. NZM I (1945), 113 ff.). X. Bürkler

Clerc, P. Candide: **Le bienheureux Apollinaire Morel,** Capucin Martyr, 1739—1792. 311 p. Editions de l'Imprimerie St-Paul, Fribourg en Suisse 1945.

Ce sont des pages des plus glorieuses de l'histoire des Capucins Suisses que l'auteur nous a fait connaître en publiant cette biographie. Après avoir travaillé de longues années en Suisse, le bienheureux Apollinaire Morel partit pour Paris avec l'intention de s'y préparer pour les missions de la Syrie. Mais avant de pouvoir réaliser ce plan, il fut massacré avec 90 prêtres aux Carmes le 2 Septembre 1792. Le R. P. Candide Clerc a bien fondé son travail, il a eu recours aux archives de divers couvents capucins, à ceux de l'Etat de Fribourg et à une abondante littérature. Signalons y une petite lacune: l'article du R. P. Leutfried Signer dans le «Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes» Fribourg 1927, p. 3—14. Jean Mesot

Chirgwin, A. M.: **Was soll aus dieser Welt werden?** Die Hauptprobleme des Neuaufbaus in christlicher Sicht. Aus dem Englischen übertragen von E. Kellerhals. 182 S. Basler Missionsbuchhandlung, Basel 1945.

Daß diesem Buch eine missionarische Bedeutung zukommt, verrät sowohl der Name des Verfassers, Direktors der Londoner Mission, als auch der des Übersetzers, eines Inspektors der Basler Mission. Aber auch der Inhalt selbst, die Betrachtung der Weltprobleme nach dem Kriege, wird in einer ausgesprochen weltweiten, d. h. missionarischen Sicht vorgelegt. Direkt oder indirekt werden missionarische Fragen und Auf-

gaben immer wieder berücksichtigt oder ausführlich besprochen, so die Judenmission bei Behandlung des Judenproblems, die Missionsverhältnisse in Japan im Kapitel über das Verhältnis von Kirche und Staat, die Glaubensfreiheit in mohammedanischen Ländern, in Südamerika, Belgisch-Kongo im Kapitel «Glaubensfreiheit». Das Kapitel «die Kolonien nach dem Kriege» geht ganz die Missionen an, ebenso das Kapitel «Herrenvolk», wo offen und ehrlich ähnliche Tendenzen wie bei Deutschen und Japanern beim eigenen und andern alliierten Völkern in ihrem Verhältnis zu den farbigen Völkern zugegeben werden. So wird diese Programmschrift christlicher Aufbauarbeit gerade für Missionskreise anregend und lesenswert, zumal der Versasser sich stets bemüht, auch katholischen Belangen gerecht zu werden. Nur bei Behandlung der protestantischen Mission in Belgisch-Kongo hätten auch die Berichtigungen von belgischer Seite in der Zeitschrift Congo, 1939, II, 229—232 berücksichtigt werden müssen. Beckmann

Rossel, Jacques: **Découverte de la Mission.** (Collection «Actualité Protestante»). Edition Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel - Paris (1945), 185 p.

Ein junger protestantischer Pfarrer der Westschweiz legt in diesem schmucken Bändchen seine Eindrücke dar, die er auf der Tagung von Tambaran (1938) und bei den anschließenden Besuchen der protestantischen Missionen in Vorderindien und Holländisch-Indien (Java, Bali und Sumatra) erhalten hat. Ein kritischer, aber echt missionarischer Geist beseelt ihn dabei, der sich an einigen Stellen zu treffenden Werturteilen verdichtet. Zu bedauern bleibt nur, daß die Schilderungen von Reisen, Land und Leuten einen verhältnismäßig zu breiten Raum einnehmen, so daß den eigentlichen Missionsfragen nur knapp die Hälfte des sonst gut geschriebenen Buches gewidmet werden kann. Die wenigen Andeutungen (p. 50) über das Verhältnis der portugiesichen Missionare zu den Thomaschristen sind in dieser summarischen Form irreführend und falsch. Beckmann

Kellerhals, Emanuel: **Der Islam.** Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen. 383 Seiten. Basel, Basler Missionsbuchhandlung 1945.

Ce volume entend non seulement être un compendium pratique des faits principaux relatifs à l'Islam depuis les origines jusqu'à l'heure présente, mais aussi porter un jugement théologique, du point de vue d'un protestantisme fortement influencé par la théologie dialectique et notamment par les idées de M. Kraemer dont nous avons parlé ici même. L'exposé proprement dit est clair et bien composé: l'auteur a puisé aux bonnes sources, à des ouvrages de première main qu'il utilise intelligemment mais auxquels il aurait dû renvoyer plus souvent. L'idée qu'il a eu de donner un tableau du monde antéislamique dans son ensemble, au lieu de se confiner au monde arabique est fort heureuse. On s'étonne cependant de la manière dont il a opéré son choix parmi les courants spirituels, où il compte, à côté du christianisme et du judaïsme, religions vivantes, le néoplatonisme, courant spirituel d'école, les religions à mystère, représentées par le mithraïsme, qui était pourtant bien mort au VII^e siècle, tandis que le mazdéisme ne l'était pas, dont on ne nous dit rien, enfin le manichéisme (mais était-ce le seul représentant encore vivant des gnoses antiques?). Son exposé des institutions musulmanes, pour probe qu'il soit, ne remplace ni n'égale les résumés si denses de Lammens ou de Massé. Déplorons la malchance d'une fausse référence dès la page de garde (le texte coranique de la fausse couverture, d'ailleurs si réussie, est en 2, 4—12) et notons, en passant, p. 91 que les historiens ne mettent plus l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie au compte des Arabes; p. 85, que le successseur de Pierre n'a jamais porté le titre de vicarius dei, puisque c'est du Christ qu'il tient la place; enfin, p. 116, que le concept chrétien de visio beatifica n'équivaut pas à une vision corporelle de Dieu. Ce sont là des vétilles. L'originalité du livre entend être dans son évaluation théologique de l'Islam. En substance, c'est celle-là même de M. Kraemer. Mohammed a connu la révélation et l'a, pour l'essentiel, rejetée; l'Islam est donc une hérésie. Cette vue, qui nous paraît juste, est ensuite glosée: Mohammed est bien un prophète, mais qui aurait reçu de Dieu même une inspiration trompeuse,

comme le prophète, dont il est question en I. Reg. 22, 21 sq. Cela reviendrait à dire, quoique M. K. y répugne, qu'il a agi sous une inspiration diabolique. Ou bien, on devrait considérer son faux charisme comme un châtiment divin, appelé alors par une faute. Mais M. Kellerhals a l'air de dire que Dieu trompe son prophète autrement que par mode de châtiment. D'autre part, M. serait prophète non seulement parce qu'il profère sur le ton des prophètes de l'A. T., mais parce qu'il transmet un message qui entend coïncider et coïncide de fait partiellement avec celui de la Révélation. Ce criterium du prophétisme me parait sujet à caution. D'ailleurs, je veux bien que le refus et la déviation de la doctrine musulmane aient été conscients et volontaires, mais M. K. me paraît faire la part trop petite à l'ignorance où se trouvait M. de l'authentique message chrétien. Beaucoup plus grave est le reproche que je lui adresserais de ne voir dans l'Islam que la «religion» de l'homme selon la nature, tournant le dos à la «Révélation», c'est à dire, pour lui, n'étant qu'une orgueilleuse affirmation de soi. Pour lui, en effet, l'exercice, au sein de la Révélation, d'une pensée discursive qui cherche à l'expliciter, aussi bien que la pratique d'un culte exterieur même aussi simplifié et humble qu'il l'est dans l'Islam, comme enfin l'efflorescence de la mystique, compensatoire de l'éloignement de Dieu, (toujours panthéiste, pour lui, ou du moins fondée sur une tentative d'auto-réalisation): tout cela, théologie, culte et mystique, est la conséquence nécessaire d'une défection en regard de la Vérité révélée. Admettons un instant que ce point de vue soit exact: suffirait-il à nous donner la clef de l'Islam? Je ne pense pas qu'en le définissant comme la religion de l'homme naturel on ait saisi ce qu'il présente de spécifique. Il s'agit, en effet, d'expliquer avant tout cette hypertrophie de la transcendance divine qui, diffuse dans le Coran, va déboucher en théologie musulmane, dans le rejet formel de toute analogie. Quant à son rejet de l'anthropomorphisme, quoiqu'en dise M. K. il est parfaitement justifié; de même que son insistance sur l'unité divine n'est pas à mettre au compte d'une confusion entre l'unité mathématique et l'unité transcendentale. Le motazilisme, de manière étroite et naïve avait réagi contre l'équivocisme, mais pour tomber dans l'univocisme avec lequel l'acharisme devait bloquer toute analogie, et fixer l'Islam officiel dans une position qui a souvent les apparences de l'agnosticisme. Mais alors, comment M. K. peut-il rapprocher de l'Islam ce catholicisme dont M. Barth soutient qu'il repose entièrement sur l'analogie de l'être? A l'hypertranscendance divine correspond la négation de la «nature» créée, de la loi naturelle; et c'est là la source, d'une part, d'une métaphysique fondamentalement occasionaliste, d'autre part, d'une doctrine très originale du pouvoir politique que M. K. me semble avoir totalement méconnue. Il n'a pas relevé le caractère à la fois très relatif, en même temps que très religieux du pouvoir temporel, si différent du nomisme juif, tout en absolu, et auquel fait pièce le statut instable de la science et de la métaphysique au sein de la pensée théologique en Islam. Il faut ici renvoyer à la lumineuse étude de M. Louis Gardet sur la Communauté Musulmane (Caractères de la Communauté: dans la collection Economie et Humanisme No 2. Ecully, Rhône, 1944) qui prolonge les grands travaux et les suggestions de M. Massignon. Disons aussi, en passant, qu'il faudrait, une fois pour toutes, rompre en visière avec le cliché qui veut que toute théologie naisse d'une insolite combinaison de la foi et de la «pensée grecque». La Grèce n'a pas été la seule détentrice d'une activité qui nous paraît, à nous, proprement humaine, et nullement en opposition avec la foi. Il suffirait d'ailleurs de comparer ce développement réflexif et discursif de la foi utilisant la raison, à ce que l'on retrouve dans le monde indien, védique ou bouddhique, pour se sentir dispensé de recourir à ces explications soi-disant historiques de la naissance de la théologie. Enfin, même au simple point de vue de l'observation empirique, et du classement phénoménologique, il est injuste de ranger la mystique musulmane en bloc au nombre des techniques spirituelles à présupposé panthéiste, alors que le rôle de la grâce y est si constamment affirmé et le hulûl (l'Incarnation, considerée comme un mélange de la Divinité avec la créature) condamné. Il y a toutes les raisons du monde pour douter que le fana musulman dérive de, ou s'apparente au nirvana bouddhique (p. 131) et il est faux de prétendre que la crainte de Dieu soit en Islam purement servile.

Ainsi, ce n'est pas parce que je récuse les prémisses théologiques de M. K. que son livre me paraît défectueux (je laisse de côté les critiques mineures que l'on pourrait

encore formuler): c'est parce que, fixé sur une position de principe trop générale et d'ailleurs floue, il a trop souvent passé à côté de ce qui fait le propre de cette religion dont il a pourtant très bien compris qu'elle posait au chrétien une provocation d'ordre théologal. P. de Menasce

Henninger, Dr. Josef S.V.D.: **Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete.** Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten. VIII u. 188 Seiten mit 1 Karte. Verlag E. J. Brill, Leiden 1943 (Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. 42).

Obwohl kein Fachmann der Ethnologie und Arabistik, möchte ich diese vorzügliche Arbeit unseres Mitarbeiters doch wenigstens zur Kenntnis der Leser bringen. Der Verfasser hat sich ein weites Forschungsfeld ausgesucht, zu welchem diese Untersuchung nur einen Teilbeitrag liefern soll. Es geht letztlich um die Frage nach dem Ursprung der Semiten und daher um eine bis in die letzten Verästelungen gehende kulturhistorische Erforschung der Völkerschaften Nord- und Ostafrikas bis zu jenen von Mesopotamien hin. Von diesen werden aus dem heutigen Kerngebiet die Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete einer eingehenden Untersuchung unterzogen und zwar mit der weisen Beschränkung auf ein kleines, aber wichtiges Teilgebiet, das Familienleben nach seiner sozialen, rechtlichen und ethischen Seite hin. («Die Pariastämme in Arabien» hat der Autor bereits an anderer Stelle behandelt. Vgl. Festschrift zum 50jährigen Bestandesjubiläum des Missionshauses St. Gabriel, Wien-Mödling, 1939, 501—539.) Anhand einer außerordentlich reichen Literatur (das Verzeichnis am Schluß enthält 559 Nummern) werden in einzelnen Abschnitten die Begründung der Familie, der Bestand der Familie, die Auflösung der Familie und das Verhältnis der Familie zu größeren Verbänden behandelt, während anhangsweise, vorsichtig abwägend, den vermeintlichen oder tatsächlichen Spuren eines Mutterrechtes unter den Beduinen nachgegangen wird. Die entsagungsvolle und fleißige Arbeit stellt über die engeren Forschungsresultate hinaus eine Ehrenrettung der vielfach übelbeleumundeten Beduinen, zumal der nomadisierenden, dar (z. B. bezüglich der freien Gattenwahl, der strengen Geschlechtsmoral, Beurteilung des Brautpreises, allerdings auch mit offener Darlegung der wirklichen Schäden, zumal der häufigen Ehescheidungen), und in der stets sachlichen, durch keinerlei Vorurteile getrübten Darstellung wird auch am besten in diesem wie in andern Fällen der eigentlichen Missionsarbeit unter diesen bisher noch nicht erfaßten Völkerschaften vorgearbeitet. — Eine französische Zusammenfassung des Werkes erschien in «Nova et Vetera» 20 (Fribourg 1945), 275—301. Beckmann

Leu-Grieder, Hermann: **Tropenschule.** Wegleitung für Auswanderer nach den Tropen. 151 Seiten. Verlag Oprecht, Zürich - New York, 1945.

Ein erfahrener Überseer und Praktiker, vermutlich aus dem Kaufmannsstande, schrieb dies Büchlein für junge Schweizer, die sich in den Tropen eine Existenz gründen wollen. Der Hauptakzent der kleinen Kapitel steht jeweils auf den wirtschaftlichen Vorbedingungen, Umständen und Aussichten und den damit verbundenen persönlichen, geographisch-ethnographischen u. ä. Gegebenheiten. Der Verfasser will nicht berufliche Fachausbildung vermitteln, sondern nur das Fußfassen und Einleben in Übersee erleichtern. Das ist lobenswert. Lobenswert ist auch die jeder Romantik und Schönfärberei abholde Art der Darstellung. Lobenswert ferner die unbedingte Forderung nach harter Selbstdisziplin, Gerechtigkeitssinn und Ehrlichkeit des Überseers. Da zudem, speziell auf kaufmännischem Gebiet, der Verfasser Wissen und Erfahrung hat, mag sein Büchlein für manchen Auswanderer eine gewisse «Wegleitung» sein. Als Ganzes aber enttäuscht die Schrift. Schon der Titel müßte richtiger «Afrikaschule» heißen, denn nur dieser Erdteil kommt zur Sprache. Und «Schule» kann man ein Büchlein nicht nennen, das ohne Systematik die aus zufällig gemachten oder willkürlich ausgewählten Beobachtungen aufgebauten Kapitelchen nur lose aneinanderreiht. Infolgedessen fehlt oft ganz Wesentliches, z. B. geschlechtliche Beziehungen zur schwarzen Frau, Stellung zum religiösen Eigenleben der Neger, zu den weißen Missionaren und deren Arbeiten usw. In den geistreichelnden winzigen Essays mit den summarischen Werturteilen über die weißen Siedler wird kaum ein Nagel

auf den Kopf getroffen. An Druckfehlern ist das Büchlein nicht arm, dafür der Verkaufspreis entschieden zu hoch. Ein wirklich brauchbares «Handbüchlein für junge Auswanderer» wäre das Gebot der Stunde. Das könnte aber nach den bewährten Vorbildern aller Kolonialvölker nur aus der gemeinsamen Arbeit mehrerer Fachleute geschrieben werden. Georg Höltker

Lin-Tsiu-sen: **China und Japan im Spiegel der Geschichte.** 1. Band: 2697 vor bis 1070 n. Chr. Eugen Rentsch-Verlag, Erlenbach-Zürich 1944. Fr. 9.50.

Der Anspruch Japans, in Ostasien die Führung zu übernehmen, der zu dem nunmehr abgeschlossenen chinesisch-japanischen Kriege und dann zur Teilnahme Japans am 2. Weltkrieg führte, veranlaßt den Chinesen Lin-Tsin-sen, in einer groß angelegten geschichtlichen Schau die beiden Völker und Kulturen einander gegenüber zu stellen. Dabei zeigt sich von Anfang an die Tendenz, das Alter und die Würde Chinas im Vergleich zu dem jüngeren Japan, dem Volke der «Zwerg-Sklaven», wie es die Chinesen in der Frühzeit nannten, deutlich und kräftig hervorzuheben. Die Unterschiede beider Länder und Rassen, sowie ihre gegenseitigen Beziehungen schildert der Verfasser auf Grund der chinesischen und japanischen Quellen, wobei er die europäische Forschung fleißig zu Rate zieht. Der japanischen Geschichtsschreibung glaubt er Täuschungswillen und Selbsttäuschung vorwerfen zu müssen. — Der Chinese stammt aus der Wüste, ist kontinental. Dem mongolischen Bauernvolk ist der Ackerbau Wesenselement geworden, die Großfamilie und das Dorf sind die staatserhaltenden Grundlagen. Seine Ausbreitung geschah auf friedlichem Wege. Schon vor mehr als 3000 Jahren hatte China klassisches Schrifttum, geordnetes Familien- und Staatswesen, eine hohe Ethik. Die Japaner kamen von den südlichen Inseln, sind vorwiegend malayischer Rasse, ein Volk von Kriegern und Fischern, das in der Zeit um Christi Geburt noch auf einer primitiven Kulturstufe stand und in blutigen Kämpfen mit den Ureinwohnern jener Inseln stritt, die später das japanische Reich bilden sollten. Ihre Organisation bildeten Häuptlingsschaften, die sich zu dem aristokratischen Feudalaufbau des japanischen Mittelalters entwickelten. Die Urreligion der Japaner mit ihrem Gewimmel von Kami, Naturgeistern und ihren «Entsühnern» stellt Lin-Tsiu-sen gern in Vergleich mit afrikanischer Primitivität. Dem gegenüber herrscht in China der Begriff des unpersönlichen, weltenordnenden Shangti (S. 162), eine Religion der Ehrfurcht. Durch die großen Philosophen vom 7.—3. vorchristlichen Jahrhundert, besonders durch die Lehren des Kung Fu-tze, erhielt China seine geistige Formung, die bis zur Gegenwart den Bestand der chinesischen Humanität sichert. In anregendem und buntem Wechsel bespricht der Verfasser die einzelnen Entwicklungen Chinas und Japans. Natürlich verharrt er mit besonderer Freude bei der herrlichen, friedlichen Han-Zeit, schildert aber auch unverblümt die wirren Zwischenzeiten blutiger Kämpfe. Japan kam über Korea in Bekanntschaft mit dem großen Wunder-Westreich China. Die japanischen Gesandtschaften an den chinesischen Hof hoben und bereicherten den Kulturstand des Inselvolkes. Der Buddhismus drang in beiden Ländern ein und wurde hier wie dort nach Landesart aufgenommen und umgeformt. Tempel und Kult des Buddhismus regten das Kunstschaffen wesentlich an. In der bildenden wie in der dichtenden Kunst zeigt sich Japan - nach Lin-Tsiu-sen - als durchaus abhängig von dem großen Westreich. Im Literarischen ist es besonders bezeichnend, daß die chinesische Begriffs-Bilderschrift von den Japanern in eine Silbenschrift umgeformt wird und damit an Tiefe und Geheimnis verliert. Wo der Verfasser die christliche Mission erwähnt, zeigt er wenig Verständnis für das Wesen des Christentums, wenn er meint, es habe deshalb nicht tiefer eindringen können, «weil ihm der chinesische Philosoph Moh-tze (etwa 479 bis 400 v. Chr.) das Wesentliche seiner Lehre vorweg genommen hat» (S. 230) — den persönlichen Himmelsgott, der die Menschen liebt. Aber das Wesentliche unserer Religion ist doch die Offenbarung Gottes im Gottessohn Jesus Christus. — Als ich mit einem Ostasiaten über das vorliegende Buch sprach, anerkannte er vollkommen seinen reichen Inhalt an, meinte aber, es sei verfrüht darüber zu urteilen, bevor man den 2. Band gelesen habe. Und dann erklärte er: «Der Verfasser hat im ‚Spiegel der Geschichte' das Buch geschrieben. Der Glanz der antiken Kultur Chinas stellt Japan in Schatten. Es wäre zu hoffen, daß China nicht dadurch geblendet wird, da ja ein Spiegel den Glanz sehr scharf reflektiert.» Kilger

Gaschen, H., Dr ès sc., chef de travaux à l'Institut d'Hygiène Lausanne, Suisse: **Les Glossines de l'Afrique Occidentale Française,** 131 p., 114 fig., 1 Tableau. 8°. (Acta Tropica, Supplementum 2.) Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel, 1945.

Die Kenntnisse über die Tsetsefliege (Glossina), über die durch sie bedingten Krankheiten bei Mensch (Schlafkrankheit) und Tier (verschiedene Seuchen) und über die Mittel für eine wirksame Bekämpfung dieser gefährlichen Dipteren, sind heute schon sehr umfangreich. Es läßt sich aber daneben leider feststellen, daß diese Kenntnisse in praxi noch nicht genügend verwertet werden. Um zu vermehrter Beteiligung an dem Anti-Tsetse-Kampfe anzuregen und um allen, die daran Interesse haben, das hierzu nötige Wissen bis zu den neuesten Ergebnissen in übersichtlicher und leicht verwertbarer Form zu übermitteln, hat Dr H. Gaschen sein Buch, oder sein «Aide-Mémoire», wie er es nennt, geschaffen. Der genannte Forscher war zu dieser Arbeit insofern besonders befähigt, als er sich mehrere Jahre in Französisch-West-Afrika als Entomologe des «Service Général de la Maladie du Sommeil en A. O. et au Togo.» dem intensiven Studium dieser schädlichen Fliege und ihrer Bekämpfung hatte widmen können. Seine eigenen Erfahrungen wurden bereichert durch zweckdienliche Unterstützung von seiten hervorragender wissenschaftlicher Fachmänner wie G. Muraz, E. Roubaud u. a. und auch von seiten von Missionaren wie P. Goarnisson und P. Langle (Weiße Väter). Endlich wurden die einschlägigen Publikationen anderer Forscher (besonders jene von F. Zumpt) gebührend verwertet, was umso notwendiger war, als der Krieg den eigenen Forschungen Gaschens große Schwierigkeiten in den Weg gelegt hatte. So konnte schließlich, nicht ohne viel Mühe und Sorgfalt, eine gediegene Arbeit über die Tsetsefliegen ihre Verwirklichung finden. Hierfür werden dem Verfasser besonders französischsprachige Kreise dankbar sein, denn ein französisches Résumé dieser Art fehlte bis jetzt. — Der Wert dieser Publikation möge im weiteren durch eine kurze Inhaltsübersicht deutlicher gemacht werden. Auf die einleitenden Angaben, die im wesentlichen über die schädlichen Wirkungen, die durch Vermittlung der Tsetsefliege herbeigeführt werden, orientieren, folgt ein kurzes Kapitel über die Geschichte der Tsetse- und Trypanosoma-Forschung. Die Morphologie und Anatomie (S. 6—16) gibt dank der sauberen, klaren Figuren ein treffliches Bild von der Glossina in ihren verschiedenen Metamorphosestadien. Der kurze systematische Teil (S. 17—21) zeigt die Stellung der Glossinae innerhalb der Ordnung der Dipteren und weist eine Bestimmungstabelle auf, der auch (S. 128) eine Tafel mit Skizzen morphologisch wichtiger Teile zugeordnet ist. Im Anschluß daran (S. 22—72) werden 20 Glossina-Arten einzeln behandelt (Beschreibung, Lebensbedingungen, pathogene Bedeutung, Spielarten, geogr. Verbreitung.

Ein weiterer Abschnitt (Seite 73—93) behandelt die Biologie der Glossinae in vergleichender Darstellung, wobei unter anderem der Beziehung zum Klima und der pathologischen Rolle der Fliegen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Ihre Bekämpfung (natürliche, künstliche Mittel) wird auf S. 94—103 behandelt, aber auch die folgenden 6 Seiten «Techniques diverses» gehören inhaltlich zu diesem Abschnitt und enthalten nützliche Angaben. In einem Anhang werden Dokumente betr. agronomische Prophylaxe wiedergegeben. Einzelne fachwissenschaftliche Ausdrücke finden am Schluß eine kurze Erklärung. Aus der reichhaltigen Bibliographie sei besonders das deutschsprachige Werk von F. Zumpt, Die Tsetsefliegen, ihre Erkennungsmerkmale, Lebensweise und Bekämpfung, Fischer Jena, 1936 zitiert. Das Inhaltsverzeichnis, das den Abschluß des Buches bildet, ist ziemlich ausführlich, ersetzt aber nicht ganz das fehlende alphabetische Register. — Ergänzend sei noch erwähnt, daß der übersichtlich angeordnete Text mit den durchgehends einwandfreien Figuren (z. T. auf Kunstdruckpapier) eine organische Einheit bildet. Die ganze Darstellung ist in jeder Beziehung tadellos. — So dürfte sich aus diesem kurzen Überblick entnehmen lassen, daß die Abhandlung von H. Gaschen eine vortreffliche Leistung ist. Ein aufmerksames Studieren dieses Buches wird dem Leser bestätigen, daß hier ein «wertvoller Führer» (Roubaud) geschaffen worden ist für alle, die sich mit den erwähnten Fragen zu beschäftigen haben. Das gilt ohne Zweifel auch für die für das tropische Afrika bestimmten oder dort wirkenden Missionare. Ihnen sei darum diese Arbeit von Gaschen sehr empfohlen!

Dr. A. Stäuble

Abkürzungen – Abréviations

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis
Afer	=	Africanae Fraternae Ephemerides Romanae
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	=	Archivum Historicum Societatis Jesu
AIA	=	Archivo Ibero-Americano
AnOCD	=	Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
AnOMC	=	Analecta Ordinis Minorum Cappucinorum
AOFM	=	Acta Ordinis Fratrum Minorum
APF	=	Annales de la Propagation de la Foi
BCP	=	Bulletin Catholique de Pékin
Bib.	=	Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria
BM	=	Bulletin des Missions, Lophem-lez-Bruges
BMC	=	Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé
BSME	=	Bulletin de la Société des Misisons Etrangères (Hongkong)
CCS	=	Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale), Peking
CF	=	Collectanea Franciscana
CPF	=	Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide
CR	=	Compte Rendu
DeKM	=	De Katholieke Missien
EMM	=	Evangelisches Missionsmagazin, Basel
ETI	=	En terre d'Islam
Fides	=	Fideskorrespondenz, Rom
GL	=	Grands Lacs
Guida	=	Guida delle Missioni Cattoliche. Roma 1935
HM	=	Het Missiewerk
JB	=	Jahresbericht
JPF	=	Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars
IRM	=	International Review of Missions
KM	=	Die Katholischen Missionen
KMJ	=	Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg
LeMC	=	Le Missioni Cattoliche
LesMC	=	Les Missions Cattoliques
MC	=	Missiones Catholicae. Rom 1907, 1922
MR	=	Viermonatsschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft
NZM	=	Neue Zeitschrift für Missionswissenchaft - Nouvelle Revue de science missionnaire
PM	=	Pensiero Missionario
PrM	=	Priester und Mission
RHM	=	Revue d'Histoire des Missions
RUM	=	Rivista dell'Unione Missionaria del Clero in Italia
SML	=	Semaine de Missiologie de Louvain
Streit (-Dindinger) BM	=	Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum
Syl.	=	Sylloge praecipuorum documentorum. Rom 1939
ZM	=	Zeitschrift für Missionswissenschaft

Printed in Switzerland

Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Ein Vorschlag für die Amerika-Mission aus dem Jahre 1513

Von Msgr. Dr. Hubert Jedin, Rom

Es ist bekannt, daß Columbus selbst von Anfang an missionarisch dachte, und daß die spanischen Könige ihre Missionsaufgabe in dem neuentdeckten Erdteil sofort erkannten, für die Aussendung von Missionaren und bald auch für die Errichtung von Bistümern sorgten. Ihnen und der spanischen Kirche fällt in dieser Frühzeit der amerikanischen Missionen durchaus die Initiative zu [1]. Die Übertragung des Patronates an die spanische Krone durch Papst Julius II. 1508 verleiht diesem Zustand eine rechtliche Form [2]. Das Papsttum tritt eigentlich nur bei der Errichtung der Bistümer und der Regelung der Einkünfte in Erscheinung [3].

Hat an der römischen Kurie niemand daran gedacht, daß in dem neuentdeckten Erdteil zuerst und vor allem dem Papsttum eine neue Aufgabe von ungeheurer Weite gestellt war? Wann und durch wen hat sich das Bewußtsein von der Dringlichkeit der neuen Missionsaufgaben in Rom gebildet und durchgesetzt?

Diese Fragen bedürfen einer gründlicheren Beantwortung, als sie nach meiner Kenntnis bisher geliefert worden ist. Ein Baustein kann deshalb nicht unwillkommen sein. Er liegt schon seit fast 200 Jahren bereit, ist aber, soweit ich sehe, fast unbeachtet geblieben.

Bald nach der Thronbesteigung Leos X., also im Sommer 1513, richteten die beiden Venezianer Paolo Giustiniani und Pietro Quirini an den neuen Papst eine umfangreiche Denkschrift, in der sie ihm mit großem Freimut seine kirchlichen Pflichten vorhielten und Vorschläge für das damals tagende fünfte Laterankonzil machten [4]. Die beiden Verfasser, Sprossen hochangesehener Adelsfamilien, hatten kurz zuvor unter großem Aufsehen die Welt verlassen und waren in die Einsiedelei Camaldoli bei Arezzo, die Wiege des Camaldolenserordens, eingetreten [5]. Im Sommer 1513 betrieben sie in Rom die päpstliche Bestätigung der Beschlüsse des Generalkapitels von Florenz, die eine Reform des Mutterklosters Camaldoli und mittelbar des ganzen Ordens einleiten sollten. Zur Überwindung der Widerstände, die hauptsächlich von dem Ordensgeneral Peter Delfin kamen, traf es sich günstig, daß Quirini mit dem Bruder des Papstes Giuliano de'Medici persönlich eng befreundet war. Diese persönliche Beziehung erklärt die Entstehung der unerhört kühnen

1 Für die Errichtung der Hierarchie in Westindien 1504 bzw. 1511 geht das eindeutig aus den Dokumenten hervor, die F. Fita im Boletin de la R. Academia de la Historia 20 (1892) 261—300 publiziert hat.

2 Bulle Universalis ecclesiae vom 28. Juli 1508 bei Fita 279 ff.

3 Streit, Bibliotheca missionum II n. 39, 47 f, 62, 72.

4 Mittarelli-Costadoni, Annales Camaldulenses IX (Venedig 1773) 612—719.

5 J. Schnitzer, Peter Delfin (München 1926) 165 ff; 230 ein Hinweis auf die von uns unten besprochenen Ausführungen.

und weitblickenden Denkschrift, des bedeutendsten Erzeugnisses der Reformliteratur seit der Periode der Reformkonzilien.

Der Libellus ad Leonem X. behandelt in sechs Abschnitten 1) die Pflichten des Papstes im allgemeinen, 2) die Bekehrung der Juden und Heiden, sowie 3) der Mohammedaner, weiterhin 4) die Union mit den getrennten Ostkirchen. Der 5) und für die Kirchengeschichte bei weitem wichtigste Teil ist der inneren Reform der abendländischen Kirche gewidmet, der kurze 6) Schlußabschnitt ruft den Papst zum Kampf gegen die Türken auf. Unser Interesse zielt lediglich auf den zweiten Teil [6]. Wir lassen die Ausführungen über die Judenmission beiseite, weil sie wenig Neues bringen [7], und beschränken uns auf das über die Amerikamission Gesagte.

Der Verfasser dieses Abschnittes, Pietro Quirini, ist verhältnismäßig gut unterrichtet und sichtlich tief von der Bedeutung der neuen Entdeckungen für die Kirche durchdrungen. Vor seinem Eintritt in den Orden, im Jahre 1506, hatte er als Gesandter der Republik Venedig König Philipp den Schönen von den Niederlanden nach Spanien begleitet [8] und dort Gelegenheit gehabt, sowohl über die Ostindienfahrten der Portugiesen, die den venezianischen Handel aufs Höchste gefährdeten [9], wie über die westindischen Entdeckungen der Spanier Erkundigungen einzuziehen [10]. Aus dem damals Gehörten zieht er in der Denkschrift die Konsequenzen für die Missionsaufgabe der Kirche.

Mag das neuentdeckte Land eine große Insel oder ein Kontinent sein [11]: sicher ist, daß es von zahlreichen Völkern bewohnt wird, einer «innumerabilis populorum multitudo», die von Christus überhaupt noch nichts gehört haben und noch Heiden sind, Sonne, Mond und Tiere verehren. Von den Juden und Mohammedanern unterscheiden sie sich dadurch, daß sie innerlich bereit sind, den christlichen Glauben anzunehmen. Massenweise haben sie sich von den Missionaren, die ihnen mit Hilfe einiger Brocken der Eingeborenensprache (utcumque lingua idiomateque illorum percepta) notdürftige Kunde vom Christentum gebracht haben, bekehren und taufen lassen und wetteifern an religiösem Eifer mit ihren Bekehrern. Nicht weniger als 16 neue Klöster haben die Franziskaner bisher in ihrer Mitte gegründet [12]. Ein weites und fruchtbares Feld liegt also für die Mission offen da, bereit für die Aussaat.

---

6 Ann. Camald. IX 621—630.

7 Bemerkenswert ist lediglich der Vorschlag (622 f), den reichen Juden die Bekehrung dadurch zu erleichtern, daß man ihr Vermögen nicht mehr konfisziert, den armen dadurch, daß man sie aus Kirchenmitteln unterstützt.

8 Vgl. C. Höfler, Depeschen des venezianischen Botschafters bei Erzherzog Philipp, Vincenzo Quirino: Archiv f. österreichische Geschichte 66 (1885) 47—256.

9 Quirinis Relazione delle Indie ist gedruckt bei Albèri, Relazioni degli ambasciatori veneti, Appendice zu Serie I (Florenz 1863) 5—19.

10 Daß Quirini der Verfasser des vorliegenden Abschnittes ist, geht aus einem Selbstbekenntnis Ann. Camald. IX 626 hervor: Dum enim apud eos reges [sc. Hispaniae] ego Petrus pro Venetorum republica, cui tunc inserviebam, legatus agerem, hoc ab omnibus aperte praedicari audivi. An anderer Stelle beruft er sich auf die öffentliche Meinung: omnes totius Hispaniae populi manifestissime testantur (626).

11 Ann. Camald. IX 621: Illae ... occidentalis oceani magnae insulae (si modo insulae et non continentis partes esse existimantur); ebda 626: Sive magna insula, sive continens sit.

Das schwerste Hindernis, das einer wahren, inneren Bekehrung der Eingeborenen entgegensteht, ist die Unkenntnis ihrer Sprache seitens der Missionare [13]. Um es zu überwinden, macht Quirini zwei Vorschläge. Erstens muß man außer Ordensleuten von gereiftem Alter und vorbildlichem Tugendleben, die nur imstande sind, durch Dolmetscher zu predigen, auch jüngere Missionare aussenden, die fähig sind, ohne große Mühe und in relativ kurzer Zeit die fremde Sprache zu lernen und dann die Mission erfolgreich zu betreiben. Zwar wird es nicht ganz leicht sein, in hac religiosi fervoris declinatione Geeignete zu finden, aber sie sind da. Quirini und Giustiniani selbst, beide noch in den dreißiger Jahren stehend, stellen sich für diesen Zweck zur Verfügung.

Weit interessanter ist der zweite Vorschlag. Es genügt nicht, Missionare in das Missionsland auszusenden, man muß in der Heimat Ausbildungsstätten für sie schaffen. Der Sprachenkanon des Konzils von Vienne hat den Weg gewiesen, indem er Lehrstühle für die damals benötigten Missionssprachen zu gründen befahl [14]; die Päpste haben ihn bestätigt [15]. Trotzdem ist er im Dunkel der Vergessenheit verschwunden. Man muß ihn nicht durch ein neues Edikt, sondern durch die Tat wiederbeleben [16]. Ausbildungsstätten für Missionare wären in der Weise zu schaffen, daß man junge Eingeborene nach Europa bringt, nicht um sie in den päpstlichen Hofstaat einzureihen und mit ihnen als Exoten zu prunken, sondern um sie in reformierten Klöstern die Elemente des Christentums und unsere d. h. eine europäische Sprache lernen zu lassen, dann aber auch sie umgekehrt als Lehrer der Eingeborenensprache zu verwenden [17].

Quirini nimmt also den Gedanken auf, den Raimundus Lullus schon 200 Jahre früher unermüdlich propagiert hatte, bis er endlich die Genugtuung erlebte, daß das Konzil von Vienne sich ihn zu eigen machte. Er ergänzt ihn durch den, später im Propagandakolleg verwirklichten Vorschlag, Einheimische für die sprachliche Schulung der Missionare heranzuziehen und gleichzeitig selbst christlich zu bilden.

---

12 An der Richtigkeit dieser Angabe darf man zweifeln, denn 1508 hatten die Franziskaner auf den Antillen erst 3 Konvente; vgl. R. Streit, Zur Vorgeschichte der 1. Junta von Burgos 1512: ZM 12 (1922) 174.

13 Ann. Camald. IX 626: Nullam prorsus aliam ad eorum gentium conversionem difficultatem esse accepi quam eorum linguam addiscere.

14 Obwohl Quirini den Namen des Konzils nicht nennt, besteht kein Zweifel, daß er auf can. 11 des Konzils von Vienne anspielt. Vgl. B. Altaner, Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312): Hist. Jahrbuch 53 (1933) 190—219. Daß der Libellus neben Griechisch, Hebräisch und Arabisch das Lateinische nennt (statt des Syrischen), ist ein wahrscheinlich auf den Herausgeber zurückfallender Irrtum.

15 Quirini denkt ohne Zweifel an die Aufnahme des Kanons in die Clementinen c. 1, V 1, Friedberg II 1179.

16 Ann. Camald. IX 629: Has oblivionis caligine obrutas sanctissimas patrum sanctiones si Tu non edicto modo, sed opere ipso in lucem revocabis, non dubitamus, Te non multo post tempore plurimos habiturum idoneos.

17 Ann. Camald. IX 629: Proderit huic operi, si ex illis occidentalibus insulis et ex omnibus simili ratione regionibus iuniores aliquos ad te adduci curaveris, qui non ut servi tibi ministrent, sed ut per monasteria, quae sanctiora sunt, distributi et linguam pariter nostram et fidei christianae veritatem addiscant et linguam quoque propriam aliquos doceant.

Der Vienner Sprachenkanon ist nur an der Kurie und der Universität Paris zum Teil und eine gewisse Zeit hindurch ausgeführt worden; an den anderen drei in Vienne genannten Universitäten Oxford, Salamanca und Bologna ist keine Spur der in Aussicht genommenen Sprachprofessuren nachzuweisen [18]. Quirinis Vorschlag ist wesentlich bescheidener und viel zu wenig detailliert, zeugt aber von praktischem Sinn. Nur war Leo X. nicht der Mann, ihn auszuführen.

Quirini hatte daran keine Schuld; er starb schon ein Jahr später. Es ist sein Verdienst, daß er die drohende Gefahr deutlich erkannt hat: daß man durch Anwendung summarischer und gewalttätiger Methoden unnennbaren Schaden anrichtete [19], daß das Papsttum durch Mangel an Initiative sich selbst ausschaltete. Er richtet an den Papst die, natürlich rhetorische Frage: Wer ist in höherem Grade dazu verpflichtet, den Heiden Glaubensboten zu senden, als der Papst, auf dessen Schultern mit der apostolischen Würde auch die universale Hirtensorge gelegt ist? Alle andern können eventuelle Unterlassungen entschuldigen, er nicht. «Wenn Du», ruft er Leo X. zu, «für das Heil Deiner Seele sorgen willst, darfst Du das Heil jener Völker auf keinen Fall vernachlässigen» [20]. Eindringlicher kann man die Missionspflicht nicht einschärfen.

Was dem Vorschlag Quirinis eine tragische Note verleiht, ist der historische Augenblick, in dem er entstand: 20 Jahre nach der Entdeckung Amerikas, 4 Jahre vor dem Ausbruch der Glaubensspaltung. Die beiden Venezianer fassen die Mission der Heiden und die Union mit den Ostkirchen als Teile eines großen Erneuerungsprogramms der Kirche auf, entwickeln sie als die großen positiven Ziele, an denen die Erneuerungskräfte sich erproben und stärken können. Und diese Kräfte waren 1513 noch nicht gespalten und durch den bald einsetzenden konfessionellen Kampf gebunden!

---

18 Vgl. B. Altaner, Die Durchführung des Vienner Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen: Zeitschrift für Kirchengeschichte 52 (1933) 226—236; derselbe, Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. u. 14. Jahrhunderts: ZM 23 (1933) 233—241.

19 Ann. Camald. IX 630: Qui enimvero Dei armis nullo pacto resistunt, armis impugnandi atque ad fidem trahendi nequaquam sunt.

20 Ebda 627: Quare si saluti tuae consulere in animo est, illarum gentium salutem nullo modo negligere poteris.

Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver

Ein Beitrag zu seiner Predigtweise und Katechese

von Josef Wicki S. J., Rom.

Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß mit Franz Xavers Ankunft in Indien (1542) in der Missionsmethode ein großer Fortschritt eintrat. In den 10½ Jahren, die er im Osten verbrachte, konnte er zwar bei den vielgestaltigen Verhältnissen eher tastend brauchbare Wege ausfindig machen, als Vollkommenes schaffen. Wenn man die zahllosen Xaveriusleben durchblättert, bekommt man wohl einen Einblick in das Schaffen und Reisen des Heiligen, aber seine Missionsmethode als solche wird nur nebensächlich behandelt. Bei den vielen Einzelerzählungen, Bekehrungsgeschichten, Prophezeiungen und wunderbaren Begebenheiten kommt das Methodische viel zu kurz und doch ist es gerade das, worauf es ankommt und dem Xaver die Fortsetzung und Solidität seiner Lebensarbeit verdankt. Wohl hat der verdiente französische Xaverius-Biograph A. Brou S. J. vor 2 Jahrzehnten eine kleine Monographie verfaßt unter dem Titel Saint François Xavier, Conditions et Méthodes de son Apostolat[1], die sich mit den Hauptpunkten xaverianischer Methode befaßt (Taufvorbereitung Kap. 4; Katechismus Kap. 5; Missionsorganisation Kap. 6; Seminar und einheimischer Klerus, Kap. 8), aber manches ist doch zu kurz behandelt. Aufgabe unserer Arbeit möge deswegen sein, die xaverianische Unterrichtsmethode für Alt- und besonders Neuchristen systematisch nach den Quellen zu untersuchen; besondere Aufmerksamkeit sei der Taufvorbereitung gewidmet. In einer späteren Arbeit hoffen wir die entsprechende Tätigkeit der Mitarbeiter Xavers behandeln zu können. In beiden Fällen bilden die zeitgenössischen Quellen die Grundlage der Beweisführung.

I. Die Arbeitsfelder Xavers

Bevor wir an das eigentliche Thema herantreten, mag es nützlich sein, Xavers Arbeitsfeld näher zu beschreiben.

Auf der Indienfahrt 1541/42 und während des Aufenthaltes in den portugiesischen Niederlassungen hatte Xaver es vorwiegend mit der portugiesischen Kolonialbevölkerung zu tun, deren Sinnen und Trachten fast ausschließlich dem Gelderwerb galt; sie hat er einmal charakterisiert als Leute, die das Zeitwort rapio in allen Formen abzuwandeln wüßten [2]. Neben dem Laster der Habsucht und des ungerechten Erwerbes waren

---

1 Bruges 1925.

2 Vgl. Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eiusdem scripta. Ediderunt Georgius Schurhammer S. J. et Josephus Wicki S. J. (Romae 1944—45). Das Werk umfaßt 2 Bände (Band 67 und 68 der Monumenta Historica S. J.). Es wird kurz zitiert EX. Unsere Stelle findet sich im Bd. I, S. 282. — Zu den Zuständen in Indien bei Xavers Ankunft s. A. Valignano S. J., Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales, 1542—64 (Rom 1944) 45 ff. Das Buch ist der 2. Band der Bibliotheca Instituti historici S. J.

die gleichen Leute von einer großen sittlichen Hemmungslosigkeit und Ungebundenheit, da der Klerus und die Behörden versagten. Nur selten konnten die Indienfahrer ihre Gattinnen aus der Heimat mitnehmen. Die Folgen solcher Zustände kann man sich leicht vorstellen. Trotz dieser schweren Mängel fehlte es den Portugiesen nicht an guten Eigenschaften: sie waren meist fest im Glauben geblieben und trotz des lasterhaften Lebenswandels war in ihnen ein guter sittlicher Kern vorhanden. Bei ihrer großen Unwissenheit tat vor allem Aufklärung und Belehrung, sowie Aufforderung zur Lebensbesserung not.

Anders lagen die Verhältnisse bei den Christen an der Südostecke Indiens. Hier hatten 1535—37 die Paraver aus politischen Gründen, nämlich aus Angst von den Mohammedanern ausgerottet zu werden, das Christentum angenommen; auf den guten Willen hin, Christen werden zu wollen, wurden sie ohne eigentliche Vorbereitung getauft und auch nachher ohne die nötige Belehrung gelassen, denn es fehlte an den geeigneten Katechisten und das Klima war zudem ungesund. Die Fischer redeten das Tamul, die bedeutendste dravidische Sprache mit alter Literatur, verstanden aber kein Portugiesisch. Sie waren ungebildet und ihr Hinduismus war mit der ursprünglichen Naturreligion verschmolzen. Hier galt es also noch eigentliches Heidentum auszurotten und die Grundwahrheiten des Christentums nicht bloß zu erklären, sondern überhaupt bekanntzumachen.

Weitern Kontakt mit Neuchristen sollte Xaver auf der malaiischen Insel Amboina machen. Dort waren 1538 sieben Dörfer christlich geworden, ebenfalls aus Angst vor der vorrückenden Macht des Mohammedanismus. Die Christen wohnten auf den schwer zugänglichen Bergen des Innern. Ein Priester, der sich ihrer angenommen hatte, war längst vor Xavers Ankunft (1546) gestorben. Im übrigen konnten die Leute weder lesen noch schreiben. Xaver betont ausdrücklich diesen Übelstand, und die wenigen, die diese Kunst gelernt hatten, schrieben in arabischem Alphabet [3]. Die Verhältnisse auf Amboina und den Nachbarinseln lagen also bedeutend ungünstiger als bei den Paravern.

Noch schlimmer stand es bei den Neuchristen auf den Moroinseln. 1534 hatten sie sich, ebenfalls vom Mohammedanismus bedroht, unter den Schutz der Portugiesen begeben und sich taufen lassen. Aber die neuen Herren ließen sie im Stich und der Sultan von Gilolo hatte das Land fest in der Hand. So waren sie zum großen Teil wieder vom Glauben abgefallen, ermordeten ihren Priester und verbrannten die Kirchen. 1536—38 kehrten zwar viele zurück und neue Gläubige wurden gewonnen, aber kein katholischer Priester wagte es mehr, dorthin zu gehen. Die Einwohner waren zudem roh und ungebildet. Malaiisch, die Handelssprache in Malasien, wurde dort nur von wenigen verstanden und schreiben konnte niemand [4]. Ihre Religion war äußerst primitiv und Zauberer vertraten die Stelle von Priestern. Im übrigen lebten sie wie Halbwilde.

Von ganz anderer Art war endlich das letzte Volk, mit dem Xaver

---

[3] EX I 333.

[4] «Carecen de escripturas, no saben leer ni escrivir» (EX I 379).

unmittelbar und längere Zeit in Berührung kam: die Japaner. Hier gab es große Städte mit vielen Tempeln. Das Volk war eine alte Kulturnation. Viele konnten lesen und schreiben und alle redeten die nämliche Sprache und standen unter einem «König» [5]. Die Leute waren sehr wißbegierig, und Vernunftgründen zugänglich [6]. Zudem gab es dort keine Mohammedaner [7], die Erbfeinde der Portugiesen. In Abessinien, wohin Xaver ebenfalls gehen wollte [8], und in China, vor dessen Toren er starb, konnte er seinen Eifer nicht entfalten.

Wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, war des Heiligen Arbeitsfeld außerordentlich vielseitig: überall andere Völker, Religionen, Sprachen und Verhältnisse. Welche Anlagen und welche Vorbereitung brachte nun Xaver für seine Aufgabe mit?

II. Xavers Vorbereitung in Europa als Prediger und Katechet

Als Xaver Mitte März 1541 vor der Abreise nach Indien stand, beschlich ihn eine gewisse Unsicherheit über seine zukünftige Tätigkeit und er bat Ignatius demütig um Ratschläge über den «Modus», den er gegenüber den Ungläubigen befolgen solle [9]. Gewiß fehlten dem Magister Artium nicht die nötigen Kenntnisse der Glaubenswahrheiten, da er auch mehrere Jahre Theologie studiert hatte, und zwar an der berühmtesten Hochschule der Christenheit, in Paris. Mit eigentlichen seelsorgerlichen Arbeiten scheint er sich dort jedoch nicht beschäftigt zu haben. Das war erst in Italien der Fall, wohin er 1537 gelangte. Bei dem einfachen Volk predigte er hier in einer ihm fremden Sprache und unterrichtete die Kinder in den Katechismuswahrheiten, so gut es eben ging [10]. In Bologna übte er sich in Straßenpredigten [11] und in Rom auf französisch in S. Luigi dei Francesi [12]. In der Ewigen Stadt wurde nun auch in den Jahren 1539/40 näheres über die Verpflichtungen der Mitglieder der beginnenden Gesellschaft Jesu beschlossen, da sich die Reise ins Heilige Land inzwischen als unausführbar herausgestellt hatte. Am 3. und 4. Mai 1539 wurde unter anderm festgesetzt: «Quod doceantur pueri per spacium unius hore, non accipiendo tamen horam scrupulose, sed secundum iudicium probabile docentis» [13], und einige Wochen später, am 11. Juni, kam man nochmals aufs gleiche Thema zurück: «Ab omnibus, dempto Bovadilla, conclusum fuit et confirmatum, quod ille articulus qui est de docendis pueris per quadraginta dies, et per unam horam, ut supra, caderet sub votum formale, obligans ad

5 EX II 254f, 207, 274, 187.
6 EX II 187, 259.
7 Dieser Umstand war für die Glaubensverbreitung sehr wichtig.
8 EX I 235.
9 Cf. EX I 80—81.
10 G. Schurhammer S. J., Der heilige Franz Xaver (Freiburg i. B. 1925) 40.
11 Siehe den Bericht des P. Diego Laínez in Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis I (Romae 1943) 122 (Sammlung Monumenta historica S. J.).
12 Vgl. G. Schurhammer S. J., Der heilige Franz Xaver 48.
13 Monumenta Ignatiana, Constitutiones S. J. I (Romae 1934) 12.

peccatum mortale» [14]. Als Mittel der werdenden Gesellschaft Jesu werden dann in der Prima Instituti Summa (Aug. 1539) wieder angegeben: «per verbi ministerium ... et nominatim per puerorum ac rudium in christianismo institutionem» [15], Ausdrücke, die in der Bestätigungsbulle Regimini militantis wiederkehren. So war also Xaver sowohl durch seine Erfahrung, theoretischen Kenntnisse und durch die ganze Einstellung der Gesellschaft Jesu für sein Missionsapostolat gut vorbereitet. Sein sanguinisches Temperament erleichterte ihm den Verkehr mit den Menschen, sodaß er leicht den Zugang zum Herzen seiner Zuhörer fand. Allem grüblerischen, sich selbst zersetzenden und unentschlossenen Wesen und theoretischen Erörtern war er abhold. Das alles wirkte sich auf seine Missionsmethode aus.

III. Xavers Tätigkeit bei der europäischen Bevölkerung

a) Unterricht der Erwachsenen

Schon auf der Indienfahrt bekam der Heilige ein anschauliches Bild der indo-portugiesischen Kolonialbevölkerung. Während er die Sorge für die leibliche Betreuung der Kranken seinen Begleitern überließ, widmete er sich besonders dem geistlichen Wohl der Leidenden [16]. Zudem predigte er jeden Sonntag auf dem Schiff den Portugiesen [17] und auf der Zwischenstation Moçambique, wo er ein halbes Jahr auf die Weiterfahrt warten mußte, so oft als möglich [18]. Da der neue Statthalter Indiens an Xavers Vorträgen teilnahm, fühlten sich auch viele andere dazu bewogen [19].

In Goa war er während seines ersten viermonatigen Aufenthaltes 1542 nicht müßig. Den Kranken gab er Unterricht, wie man eine gute Lebensbeichte ablegen solle [20]. Wie in Goa, so predigte er auch später in Malakka, wo er sich wiederholt infolge der mangelnden Fahrtgelegenheit länger aufhalten mußte, an Sonntagen für die portugiesische Bevölkerung [21], und ähnlich bei seinem zweimaligen Aufenthalt von je drei Monaten in Ternate [22]. Diese Predigten hielt er alle gewöhnlich vormittags [23].

b) Unterricht der Kinder

Eine ganz besondere Sorgfalt verwandte Xaver auf den Unterricht der Kinder. In ihnen sah er die Hoffnung der Mission.

Noch in Goa zog er, nachdem er die Kranken unterrichtet hatte, in eine Kapelle, die nahe beim Spital lag und begann dort die Knaben die täglichen Gebete, das Credo und die 10 Gebote nach dem Katechismus des Barros [24] zu lehren [25]. Im wesentlichen wurde hier Xavers

---

14 Ebd.
15 Ebd. 16.
16 EX I 91—92, 120.
17 Ebd. 92.
18 Ebd. 92, 120.
19 Ebd. 120.
20 Ebd. 125—126.
21 Ebd. 299.
22 Ebd. 377, 383.
23 Ebd. 383.
24 Über die Grammatica des bekannten portugiesischen Historiographen João de Barros (Lisboa 1540), der auch die Gebote Gottes und viele Gebete einverleibt waren, siehe EX I 94 (ff.).
25 EX I 126.

Methode grundgelegt. Die Art gefiel dem Bischof von Goa, Fr. João de Albuquerque O. F. M., so gut, daß dieser den Unterricht auch für die übrigen Kirchen Goas vorschrieb [26].

Von seinem Aufenthalt in Malakka (1545) berichtet Xaver, daß er täglich die Kinder eine Stunde lang und mehr in den Gebeten unterweise [27]. Abends ging er mit seinem Jungvolk durch die Stadt und forderte die Bewohner auf, für die Armen Seelen zu beten [28]. Bei seinem zweimaligen Aufenthalt in Ternate heißt es wieder, daß er täglich die Kinder unterrichte [29]. Bevor er die Festung endgültig verließ, sorgte er dafür, daß ein Kleriker den Unterricht der christlichen Lehre fortsetzte [30]. Zu diesem Zweck verfaßte er in Eile eine Erklärung der Glaubensartikel [31]. Täglich sollte der Kleriker die Kinder zwei Stunden lang unterrichten. Auch ließ er abends für die Armen Seelen und die Todsünder auf den Plätzen der Stadt beten [32].

Bei seiner Rückkehr nach Malakka (1547) erklärte Xaver wieder nach dem Mittagessen den Knaben und Mädchen der Hafenstadt einen Teil des Credo [33].

Zusammenfassend können wir sagen, daß Xaver, sooft sich Gelegenheit bot, an Sonn- und Festtagen der portugiesischen Bevölkerung vormittags predigte, während er täglich für die Kinder eine Katechese hielt, die eine Stunde und mehr dauerte. Vor dem Wegzug sorgte er, wo dies anging, für die Fortsetzung des Unterrichtes.

IV. Xavers Unterricht der Neubekehrten

Bisher untersuchten wir Xavers Mühe um die Belehrung der portugiesischsprechenden Kolonialbevölkerung. Er erwarb sich jedoch auch Verdienste um die einheimische Bevölkerung, die christlich geworden war. Zwei Gruppen können wir hier unterscheiden: die einheimischen Christen, die in unmittelbarer Abhängigkeit von den portugiesischen Herren standen, und jene anderen, die nur mittelbar mit ihnen zu tun hatten. Erstere redeten schon eine Mischsprache von Portugiesisch und orientalischen Sprachen, während letztere ihre Muttersprache beibehielten. Zur ersten Gruppe zählen wir vor allem die Gattinnen der Portugiesen in den Hafenstädten Goa, Cochin, Malakka und Ternate, ferner die Sklaven und Sklavinnen, zur zweiten Gruppe die Christen an der Fischerküste, auf Amboina und den Moroinseln.

a) Xavers Tätigkeit unter der europäisierten einheimischen Bevölkerung

Eben in Goa 1542 angekommen, fing er auch schon an, die Neuchristen zu betreuen. An Sonn- und Feiertagen predigte er nach dem Mittagessen in der Kirche Unserer Lieben Frau «do Rosario» den einheimischen Christen einen Glaubensartikel [34]. Die Zuhörer waren so

26 Ebd.
27 Ebd. 299, 322.
28 Ebd. 322.
29 Ebd. 377, 383—84.
30 Ebd. 384—85.
31 Ebd. 385.
32 Ebd.
33 Ebd. 388.
34 Ebd. 126, n. 13.

zahlreich, daß in der Kirche nicht alle Platz finden konnten [35]. Nach der Predigt lehrte er seine Gläubigen das Vaterunser, Ave Maria, das Glaubensbekenntnis und die 10 Gebote [36]. Auch bei seinem ersten Malakka-Aufenthalt unterrichtete er die Neubekehrten in der christlichen Lehre [37]. Ausführlichere Nachrichten besitzen wir über seine Tätigkeit in Ternate [38]. Hier hielt er gleichfalls nach dem Mittagessen an Sonn- und Feiertagen einen Unterricht für die Neubekehrten über den Glauben; jedesmal nahm er einen Glaubensartikel durch (was gerade für drei Monate reichte) [39]. Außerdem unterrichtete er täglich mit den Kindern auch die Neubekehrten [40]. Und er hatte dabei einen solchen Erfolg, daß die Knaben auf den Plätzen, die Mädchen und Frauen in den Häusern, die Arbeiter auf den Feldern, die Fischer auf dem Meer das Credo, Paternoster, Ave Maria, die 10 Gebote, die Werke der Barmherzigkeit, die allgemeine Schuld und viele andere Gebete sangen, sodaß ganz Ternate, Christen wie Nichtchristen, sie hören konnten. Damit verdrängte er auch alteingesessene, wenig anständige Lieder [41]. Seine Art muß recht geschickt gewesen sein, denn bei allen, Portugiesen wie Neuchristen, war er beliebt [42]. Bei seinem zweiten Aufenthalt in Ternate (Fastenzeit 1547), wiederholte sich das gleiche Bild: an den Sonn- und Feiertagen nachmittags Predigt für die einheimischen Christen, wobei er folgende Ordnung befolgte: jedesmal erklärte er wieder einen Glaubensartikel, wobei er den Götzendienst scharf rügte. An den Mittwochen und Freitagen nahm er sich noch in besonderer Weise der Frauen der Portugiesen an, erklärte ihnen die Glaubensartikel, die Gebote, die Sakramente der Beichte und Kommunion [43]. Mit Genugtuung berichtet er, daß viele von ihnen an Ostern kommunizierten, die es vorher noch nicht getan hatten [44]. Vor seinem Weggang gewann er einen Kleriker, der diesen Frauen weiterhin an einem Wochentag im Glauben und den beiden genannten Sakramenten unterrichtete [45].

Bei der Rückkehr nach Indien mußte er vier Monate in Malakka auf die Weiterfahrt warten. Wieder erklärte er an Sonn- und Festtagen jedesmal einen Glaubensartikel. Der Zulauf war jedoch derart groß geworden, daß der Vortrag in der Pfarrkirche (iglesia mayor) abgehalten werden mußte [46]. Zu den Unterrichten für die Kinder, die Xaverius täglich hielt [47], kamen auch viele einheimische Frauen und neubekehrte Männer [48]. Immer erklärte er ihnen ein Stück der Glaubenslehre, die er eigens dafür zusammengestellt hatte [49]. Diese war in portugiesischer Sprache abgefaßt und besonders auf die einheimische Bevölkerung zugeschnitten. Ihr Umfang war so groß, daß sie in einem Jahr durchgenommen werden konnte, wenn man täglich

35 Ebd.
36 Ebd.
37 Ebd. 388, n. 13.
38 Ebd. 377 ff.
39 Ebd. 389, n. 13.
40 Ebd. 377, n. 2.
41 Ebd. 377, n. 3.
42 Vgl. EX I 384, n. 8.
43 EX I 383, n. 7.
44 Ebd.
45 Ebd. 385, n. 9.
46 Ebd. 388, n. 13.
47 Ebd. 388.
48 Ebd. 388.
49 Ebd. 389.

20 Worte behandelte, die leicht auswendig gelernt werden konnten [50]. Wie überall, so war er auch hier in Malakka besorgt, daß das Angefangene fortgesetzt wurde [51].

Selbst in Japan vergaß der Heilige nicht die Sorge für die Neuchristen in Goa. Am 5. Nov. 1549 schrieb er von Kagoshima ans Paulskolleg, falls viele Patres dort seien, sollten sie auch in den andern Kirchen der Stadt den Kindern, Sklaven und Sklavinnen die Gebete beibringen und an den Sonntagen statt dessen ein Heiligenleben erzählen [52]. Dem P. Rektor Dr. Antonio Gomes wurde noch besonders nahegelegt, an der Kathedrale oder an einer anderen Kirche die Gebete zu lehren [53]; P. Paulus sollte mit großer Sorgfalt darüber wachen, daß der Unterricht täglich stattfinde [54]. Falls andere Prediger der Gesellschaft in Goa seien, sollten diese zunächst durch ihr gutes Beispiel wirken und dann (beim Unterricht) portugiesisch reden wie die Sklaven; so habe er, Xaver, es getan als er (1548) in Goa war. Und darüber solle man ihm berichten [55]. Das gleiche wurde dem P. Antonio Gomes in einem andern Brief gleichen Datums in einem eigenhändig geschriebenen Postscriptum von Xaver nochmals betont [56]: ein deutliches Zeichen, wieviel Wert er auf diesen Unterricht legte.

Zusammenfassung: Bei dem Unterricht mit den Heidenchristen treten in Xavers Methode eine Anzahl neue Elemente auf. So erfahren wir, daß die Gebete z. B. auf Ternate gesungen wurden. Der Unterricht wurde an den Sonntagen durch anschauliche Heiligenleben angenehm erweitert. Im Unterricht selber ist eine schärfere Sprache gegen den Götzendienst festzustellen. Xaver verfaßte ferner eine Katechismuserklärung, die in einem Jahr durchgenommen werden konnte. Die Erklärung wurde in einer Mischsprache von Portugiesisch und Elementen der einheimischen Sprachen, also im Kauderwelsch der portugiesischen Sklaven geboten. Der Unterricht für die Erwachsenen wurde am Sonntagnachmittag gehalten, während die Kinder täglich zu belehren waren. Auch hier war Xaver sehr besorgt, daß die Unterrichte nach seinem Weggang überall fortgesetzt wurden.

b) Xavers Tätigkeit bei der nicht europäisierten Bevölkerung

Weit schwieriger gestaltete sich der Unterricht bei der Bevölkerung, die abseits von den Portugiesen lebte und ihre eigene Sprache samt den Sitten der Vorfahren behielt. Das war für Xaver das erste Mal bei den Paravern der Fall, die er mit Unterbrechungen vom Oktober 1542 bis zum Frühjahr 1545 betreute. Im Herbst 1542 machte er sich von Goa mit zwei einheimischen Klerikern auf, um das von Priestern verlassene Land zu missionieren. Seine erste Tätigkeit bestand darin,

---

50 Ebd. 389.
51 «Dexé muy encomendado a un Padre de missa, que enseñasse aquella doctrina todos los días ...» (ebd. 389, n. 14).
52 EX II 219.
53 Ebd. 226.
54 Ebd. 219.
55 Ebd. 219—20.
56 Ebd. 226.

daß er in den einzelnen Orten (durch Vermittlung seiner einheimischen Begleiter) die ungetauften Kinder ausfindig machte, denen er dann das Sakrament der Wiedergeburt spendete[57]. Weiter lehrte er die Kinder das Kreuzzeichen, Credo, Paternoster, Ave Maria, die Gebote, die er auf portugiesisch sagte und die von den einheimischen Klerikern auf Tamul erklärt wurden[58]. Um die in vielen Ortschaften längst der Küste weitzerstreuten Christen zu sammeln, wollte sie der portugiesische Statthalter M. A. de Sousa (1542—45) alle auf eine Insel schaffen, ein Plan, der von Xaver begeistert aufgenommen wurde[59], dessen Verwirklichung sich später nach einem ernsthaften Versuch (1559/60) als unmöglich herausstellte, da die Fischer ihre alten Dörfer über alles liebten. — Nachdem Xaver ein gutes Jahr unter den Paravern gewirkt hatte, gibt er uns über sein Vorgehen näheren Aufschluß[60]. Zunächst suchte er zu erfahren, was diese Neuchristen über Christus unsern Herrn wußten und was sie von den einzelnen Glaubenssätzen hielten. Aber er konnte keine andere Antwort erhalten, als daß sie Christen seien. Denn da sie kein portugiesisch verstanden, wußten sie auch nicht, was sie zu glauben hatten. So sah es nach 6—8 Jahren Bekehrung aus! Jedoch konnte sich Xaver mit ihnen nicht verständigen, da seine Sprache biskayisch, die ihre malabarisch, d. h. tamulisch war[61]. Er suchte nun bei dieser schwierigen Sachlage die intelligenteren unter ihnen aus, die portugiesisch und tamul verstanden[62]. Sie versammelte er und «viele Tage hindurch» übersetzten sie nun (im Winter 1542—43) «mit vieler Anstrengung» die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, nämlich das Kreuzzeichen, Credo, die Gebote, das Paternoster, Ave Maria, Salve Regina, die Allgemeine Schuld, und zwar aus dem Lateinischen[63]! Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß dabei die oben genannten einheimischen Kleriker behilflich waren, die in Goa ausgebildet worden waren. Denn wer hätte sonst aus dem Lateinischen übersetzen können? Über die Zuverlässigkeit dieser Übersetzung ist an anderer Stelle die Rede[64]. Da Xaver noch kurz vor Ende seiner Tätigkeit unter den Paravern gesteht, er verstehe ihre Sprache nicht[65], konnte er den Tamulkatechismus auch nicht überprüfen, wenige Stücke ausgenommen. Trotz der naturnotwendigen Unvollkommenheit war jedoch der erste entscheidende Schritt getan, um an die Seele der Neuchristen heranzukommen. Xaver lernte nun die Gebete auswendig und zog von Dorf zu Dorf, um sie dem Volke bekannt zu machen. Mit einem Glöcklein in der Hand rief er soviel Kinder als möglich und auch Erwachsene zusammen und gab ihnen täglich zweimal

---

57 EX I 147—48. 58 Ebd. 148, 161—62. 59 Ebd. 150—51.

60 Ebd. 160 ff. — Dieser Xaveriusbrief, datiert Cochin 15. Jan. 1544 und an die Mitbrüder in Rom adressiert, ist der erste, der ins Deutsche übersetzt wurde. Man kann ihn in der Universitätsbibliothek Basel, dem einzigen Ort, wo er, soweit bekannt, aufbewahrt wird, einsehen. Auf dem Titelblatt liest man: «Indianische Missiue oder Sendbrieff Vss dem Lateyn erst verteutscht vnnd an tag geben. 1545».

61 Ebd. 162. 62 Ebd. 63 Ebd.

64 Vgl. Schurhammers Ausführungen in EX II 581 ff.

65 Am 29. Aug. 1544 schreibt er von den Paravern: «nem elles me entendem, nem menos os entendo» (EX I 221).

Unterricht [66]. Für den Hauptort Tuticorin verwandte er einen Monat [67]. Er sorgte zudem dafür, daß die in der «Schule» gelernten Gebete von den Kindern ihren Vätern und Müttern, sowie den Hausbewohnern und Nachbarn bekannt wurden [68].

An den Sonntagen versammelte er die ganze Gemeinde, Männer, Frauen und Kinder und ließ sie dié Gebete in ihrer Sprache verrichten. Mit dem Kreuzzeichen fing man an, dann wurde mit lauter Stimme von Xaver das Credo vorgebetet und von den Gläubigen nachgesagt. Nachher rezitierte Xaver das Credo nochmals allein, wobei er sich bei jedem Artikel kurz aufhielt und die Umstehenden fragte, ob sie fest daran glaubten. Und alle antworteten mit über der Brust gekreuzten Armen: ja. Nach dem Credo kamen die 10 Gebote dran, wobei er betonte, daß der ein guter Christ sei, der sie halte, ein schlechter, der sie nicht befolge. Weiter kamen dann das Vaterunser und Ave Maria an die Reihe. Nach der Rezitation der einzelnen Glaubensartikel und Gebote wurde je ein Paternoster und Ave Maria eingelegt. Der Gottesdienst schloß mit dem Salve Regina [69]. Von der Sonntagsmesse spricht Xaver in auffallender Weise nicht. So wie er die Feier schildert, war sie äußerst einfach und erinnert fast an eine moderne Rosenkranzandacht. Vor allem betonte er den Glauben und er selbst sagt, daß er kein anderes Gebet öfter aufsagen lasse als gerade den Glauben [70].

Besonders an den Kindern hatte der Heilige seine helle Freude. Sie lernten die Gebete und brachten sie ihren Angehörigen bei. Zudem waren sie eifrig in der Zerstörung des Götzendienstes und durch sie ließ Xaver die Götzenbilder vernichten [71].

Xaver konnte jedoch nicht zugleich überall sein. So drängte sich von selbst die Notwendigkeit auf, für Stellvertreter zu sorgen. Tatsächlich bestellte er an jedem durchkatechisierten Ort jemand, der das Begonnene weiterführte. Die Gebete ließ er von Leuten, die schreiben konnten, abschreiben und auswendig lernen [72]. Täglich sollten die Christen sie aufsagen und an den Sonntagen ließ er die ganze Gemeinde zu den Gebeten versammeln, wofür der bestellte Katechist zu sorgen hatte [73]. So organisierte er die 30 Christengemeinden, die anfangs 1544 an der Fischerküste bestanden. Weiter erreichte er, daß die Statthalter jährlich 4000 (kleine) Goldstücke für die Katechisten ausgaben [74]. Mit Xaver arbeitete auch sein Mitbruder Fr. Francisco Mansilhas, dem er eine, leider verloren gegangene Anweisung, schrieb, wie er vorzugehen habe [75]. Mansilhas hatte sonntags die gleiche Methode zu befolgen und zudem eine kleine Ansprache zu halten, wohl auf portugiesisch [76]. Später wurde er ermahnt, die Katechisten zu überwachen [77]. Ein gewisser João de Artiaga, früher Soldat, half Xaver

---

66 Ebd. 162, 166.
67 Vgl. ebd. 162.
68 Ebd. 162.
69 Ebd. 162—64.
70 «les hago dezir más vezes el Credo que otra oración ninguna» (ebd. 163). Im Glaubensbekenntnis ließ er jeden Artikel mit «Ich glaube» beginnen (ebd. 106).
71 Ebd. 165.
72 Ebd. 166, n. 7.
73 Ebd.
74 Ebd. 168.
75 Vgl. EX I 178.
76 Vgl. EX I 192, n. 4.
77 Ebd. 208, n. 2.

zeitweise bei der Missionierung, aber der Heilige war mit ihm nicht zufrieden [78]. Weiter war ein spanischer Priester Juan de Lizano dort tätig, über den wir jedoch wenig wissen [79].

Wichtiger als diese Europäer waren die einheimischen Kräfte. Neben dem Priester Francisco Coelho, dem bedeutendsten Mitarbeiter, werden noch zwei Kleriker, Manuel und Gaspar genannt, die Xaver begleiteten und seine Dolmetscher waren (die zwei wurden 1544 zu Priestern geweiht). Ein einheimischer Knabe, namens Matthäus, früher Sklave, war gleichfalls in Xavers Begleitung und hatte sonntags in der Kirche laut vorzubeten und gefällig vorzutragen, was man ihm angab [80]. Andere Dolmetscher waren Antonio und Rodrigo [81]. Als Gehilfen kommen die Katechisten der einzelnen Dörfer hinzu. Allmählich entstand also ein ganz ansehnlicher Stab von Helfern.

An Kultgebäuden scheint anfangs ein großer Mangel bestanden zu haben. Immerhin war Xaver besorgt, wenigstens einige christliche Kirchen bauen zu lassen. Die meisten Dorfkirchen entstanden jedoch etwas später.

Als Xaver im Frühjahr 1545 die Fischerküste für mehrere Jahre verließ, sorgte er für entsprechende Betreuung der im Glauben bestärkten Christen. Neben den drei einheimischen Priestern blieben Lizano und der eben geweihte Mansilhas zurück [82]. In der Anordnung des Sonntagsgottesdienstes mußte noch eine wichtige Änderung vorgenommen werden. Es hatte sich nämlich herausgestellt, daß es nicht zuträglich war, Männer und Frauen am gleichen Tag zu versammeln. So gab Xaver Mansilhas am 8. April 1544 Weisung, die Männer an einem Tag und die Frauen an einem andern zu versammeln [83]. Etwa 14 Tage später ergänzte er: es wäre gut, die Frauen am Samstag Morgen, die Männer am Sonntag zu versammeln, wie das schon in Manapar üblich war [84]. Wahrscheinlich verpflichtete Xaver seine Christen weder am Sonntag noch am Samstag unter schwerer Sünde zu diesen Gottesdiensten, da die wenigen Priester nicht überall Messe lesen konnten, von der man überhaupt nichts erfährt. In diesen Zeiten der Anfänge suchte der Heilige eben nur das zu erreichen, was möglich war. Den Ausbau und die Vollendung mußte er andern überlassen.

Wie die Gottesdienstordnung 1545 aussah, erfahren wir aus einer kurzen Anweisung Xavers, die sich auf persönliche Erfahrungen stützte, und die er seinen Gehilfen zurückließ. Sie ist leider nur in der Barockfassung des Humanisten Possinus überliefert, der bei der Bearbeitung seiner Vorlagen recht großzügig und frei vorging. Zunächst, so lesen wir bei ihm [85], machte die Gemeinde entblößten Hauptes das Kreuzzeichen. Der Katechist betete darauf einzeln die Sätze des Vaterunser vor, das dann zwei einheimische Knaben laut und klar wiederholten. Es folgte das Glaubensbekenntnis, und zwar in der Form von Frage und Antwort: «Glaubt Ihr, daß» usw., worauf das Volk antwortet: «Ja, Pater, mit der Gnade Gottes glauben wir es». Nun betet der Katechist ein kurzes Gebet zu Jesus um Glaubenskraft, worauf die Gläubigen

---

[78] Ebd. 197—98.
[79] Ebd. 247.
[80] Ebd. 200, n. 2.
[81] Vgl. ebd. 221.
[82] Vgl. ebd. 319.
[83] Ebd. 198, n. 4.
[84] Ebd. 200.
[85] Ebd. 304 ff.

still (!) ein Vaterunser hersagen. Darauf folgt ein ähnliches Gebet zur Mutter Gottes mit einem stillen (!) Ave des Volkes. In dieser Weise wird das ganze Glaubensbekenntnis durchgebetet. Es folgt ein Bekenntnis zu den 7 Sakramenten, zur Lehre der Evangelien und der Kirche mit den zwei gewöhnlichen Bitten (zu Jesus und Maria) und 2 Pater und Ave, schließlich 7 Pater und 7 Ave um die 7 Gaben des Heiligen Geistes. Nach dem Glauben erfolgt die Erweckung der theologischen Tugenden der Hoffnung und Liebe. Nach dieser Einleitung, die offenbar ziemlich lang dauern mußte, folgt der Kern des Unterrichtes, der in der Erklärung eines Glaubenssatzes oder Sakraments, einer Tugend oder eines Gebetes besteht und in leicht verständlicher Form vorgetragen werden soll. Ein passendes Beispiel sollte das Gesagte bekräftigen. Zum Schluß wird die Allgemeine Schuld gebetet. Mit drei Ave Maria, wovon eines für die Anwesenden und zwei nach Belieben für die Abwesenden, schließt der Unterricht.

Diese Anweisung, wie sie uns Possinus übermittelt, dürfte im wesentlichen richtig sein. Trotzdem hat sie im einzelnen einige fragliche Stellen (7 Gaben des Heiligen Geistes, stille Pater und Ave; Schluß-Ave) [86].

Nach drei Jahren besuchte Xaver seine lieben Paraver wieder, versammelte die Missionäre der Fischerküste in Manapar und ließ ihnen im Februar 1548 eine weitere, viel ausführlichere Instruktion zurück [87].

Als Hauptaufgabe wird außer dem Taufen der Unterricht der Kinder bezeichnet, der durch die Lehrer und Canacapulas (Katechisten) zu erfolgen habe. Bei den regelmäßigen Besuchen der Stationen sollen jedesmal die Kinder geprüft werden, ob sie seit dem letzten Mal viel oder wenig von den Gebeten gelernt hätten. Den Kindern gegenüber erweise sich der Missionär sehr gütig. An den Sonntagen sollten die Männer in der Kirche sich zu den Gebeten versammeln und man gebe besonders acht, ob sich dazu die Dorfvorsteher einfänden. Falls ein Missionar im Dorf sei, solle er die Gebete erklären und die Laster rügen mit Androhungen von irdischen Übeln, wie Krankheiten, Unterjochung durch heidnische Könige und Höllenqualen. An den Samstagen haben sich zum gleichen Zweck die Frauen einzufinden. Weiter sorgte Xaver für die Übersetzung einer Erklärung des Glaubens ins Tamulische, die der uns schon bekannte einheimische Priester Coelho, zu dem Xaver mehr Vertrauen hatte, anfertigen sollte, was dieser tatsächlich in der nächsten Zeit ausführte [88]. Xaver verordnete ferner, man solle von der Übersetzung mehrere Abschriften anfertigen und den Text an den Samstag- und Sonntags-Gottesdiensten vorlesen [89]. Nach all dem zu schließen, bestand 1548 an der Fischerküste schon eine ziemlich gut organisierte Kirchenordnung, die leicht weiter ausgebaut werden konnte, eine Aufgabe, die vor allem P. Henrique Henriques zufiel.

Ungleich spärlicher sind die Nachrichten über Xavers Tätigkeit bei

---

86 Von den 7 Gaben des Hl. Geistes ist im xaverianischen Schrifttum meines Wissens sonst nirgends die Rede; ebensowenig vom stillen Gebet bei gemeinsamen Gottesdiensten. Die Schlußandacht endete gewöhnlich mit dem Salve Regina.

87 Text in EX I 426—35. 88 Ebd. 349, 429, n. 8. 89 Ebd. 429, n. 8.

den Neuchristen auf Amboina und den Nachbarinseln, wo er etwa von Mitte Februar bis anfangs März und von Mitte Mai bis Ende Juni 1546 wirken konnte, wobei ihn allerdings eine schwere Krankheit in der Arbeit hemmte. Während der ersten drei Wochen besuchte er die 7 Dörfer und taufte vor allem die Kinder, von denen bald viele starben [90]. Von einer eingehenden Belehrung der Bevölkerung ist keine Rede. In Malakka hatte er zwar «unter großen Anstrengungen» das Credo mit einer Erklärung, die Gebote, Allgemeine Schuld, Pater, Ave und das Salve Regina aus dem Lateinischen (!) ins Malaiische übersetzt, um auf Celebes wirken zu können [91]. Von einer Benützung dieser Übersetzung sagt Xaver nichts. Bei seiner Abreise ließ er seinen Begleiter Eiro für die Christen zurück [92].

Die letzte Gruppe Neuchristen, die Xaver betreute, waren die Einwohner der Moroinseln auf den Molukken, wo er drei Monate wirkte. Seine Haupttätigkeit bestand wieder im raschen Besuch der Dörfer und im Taufen der zahlreichen Kinder [93]. Von einer Durchkatechisierung konnte keine Rede sein. Als nachteilig stellte sich bei diesen primitiven Einwohnern auch das Fehlen einer Schrift heraus [94]. Wie anderswo sorgte er auch hier für die Fortsetzung der begonnenen Missionierung, indem er von Indien taugliche Missionäre dorthin berief [95].

Wenn wir die Tätigkeit Xavers bei den Neuchristen betrachten, kommen wir zum Ergebnis, daß er ernstliche Versuche machte, ihnen die Glaubenswahrheiten in der eigenen Sprache beizubringen; aus diesem Grund ließ er einen Tamulkatechismus anfertigen und die Gebete des kleinen Katechismus ins Malaiische übersetzen. Vor allem gab er sich Mühe, die Kinder zu taufen und sie unterrichten zu lassen. Bei den Paravern konnte schon eine eigene Kirchenorganisation mit systematischem Unterricht der Kinder und der Erwachsenen begonnen werden. Bei den Christen auf Amboina und den Moro-Inseln war der Besuch zu kurz. Aber wie in Indien, so sorgte er auch hier für die Fortsetzung des Begonnenen durch andere Missionare.

V. Xaver, Apostel unter den Heiden

Nicht bloß um Neuchristen bemühte sich der Heilige, er strebte auch eigentliche Heidenbekehrung an. Bald waren es mehr vereinzelte, bald, wie in Travancore und Yamaguchi, ganze Gemeinden. Auch hier ist die Methode Xavers aufschlußreich. Vor allem interessiert uns die Vorbereitungszeit auf die Taufe, ferner die Kenntnisse, die er von den Täuflingen verlangte, die moralischen Forderungen, die er an sie stellte, die Weiterbildung nach der Taufe und die Konsolidierung der neuen christlichen Gemeinden.

Einzelbekehrungen von Heiden kommen in Xavers Leben verhältnismäßig wenige vor. Gleich in der ersten Zeit seiner Tätigkeit

---

90 Ebd. 322—23, 375—76. 91 Vgl. ebd. 299, 333.
92 Monumenta Xaveriana II (Matriti 1912) 381.
93 EX I 378. 94 Ebd. 379. 95 Ebd. 328, 340—41.

an der Fischerküste erlebte Xaver eine eindrucksvolle Bekehrung [96]. Eine Frau lag in Geburtswehen. Mit einem einheimischen Kleriker ging der Apostel zur Stelle, begann dort das Credo zu beten, das der Kleriker der Frau in ihrer Sprache erklärte. Darauf fragte Xaver, ob sie Christin werden wolle, was sie mit Freuden bejahte. Nun las Xaver über sie einige Stellen aus den Evangelien und taufte sie. Kaum hatte sie das Sakrament empfangen, als sie auch schon gebar. Darauf taufte Xaver den Vater, die Söhne und Töchter, das neugeborene Kind mit allen Hausbewohnern, alle am nämlichen Tage, alle (wie es scheint), ohne die vorgeschriebenen Zeremonien. Nach der Taufe ging er zu den Vorstehern des Ortes und verlangte von ihnen von Seiten Gottes, daß sie an Jesus Christus glaubten, in dem allein das Heil sei. Diese wagten aber den Übertritt ohne Erlaubnis ihres Herrn nicht. Nun ging Xaver zu einem Beamten dieses Herrn, der gerade dort die Steuern eintrieb und der die Taufe gestattete. Nun wurden die Hauptvertreter des Ortes mit ihren Familien getauft, nachher das übrige Volk samt den Kindern. «Als das geschehen war, ging ich meinen Weg weiter nach Tutikorin» [97]. Von einer gründlichen Vorbereitung, von einer erprobten Lebensbesserung usw. ist im Text keine Rede. Der ganze Vorgang wickelte sich äußerst rasch ab, wie es scheint höchstens in einigen Stunden. Das Vorgehen Xavers ist typisch und deswegen keineswegs vereinzelt. Hören wir, wie er nach einem Jahr schreibt: Den Täuflingen sagte er in ihrer Sprache das Credo und die 10 Gebote auf, sowie andere Gebete. In einer Ansprache erklärte er ihnen, was es heiße Christ zu sein, was der Himmel und was die Hölle sei, wer an den einen Ort gelange und wer an den andern. Auch die Allgemeine Schuld betete er den Taufkandidaten vor [98]. Im übrigen war dann das Vorgehen summarisch. Es kam vor, daß er an einem Tag ein ganzes Dorf taufte, das doch immerhin ein paar hundert Einwohner zählen mochte; vor lauter Taufen erlahmten ihm damals nicht selten die Arme [99]. Daß er jedoch nicht unterschiedlos taufte, ersehen wir aus dem Beispiel eines Brahmanen, der ungehörige Bedingungen stellte und deswegen nicht zum Sakrament zugelassen wurde [100]. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir auch Xavers theologische Unterlage seiner Taufpraxis; er beruft sich nämlich auf das Schriftwort: «Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit» [101]. Hier ist der Schlüssel seines Vorgehens.

Ein weiteres Beispiel dieser Praxis bietet die Bekehrung der den Paravern verwandten Fischerkaste der Makuas. Diese hatten von

---

96 Ebd. 148—49.

97 «Acabado esto, vine mi camino para Tutucurín» (ebd. 149).

98 Ebd. 162—64, 168.

99 «Muchas vezes me acaesce tener cansados los braços de baptizar» (ebd. 168).

100 Ebd. 174.

101 «Etonces dixe y declaré mucho a mi prazer estas palavras de importantia de nuestra ley: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit» (EX I 174, Brief Xavers an die römischen Gefährten vom 15. Jan. 1544). Man beachte die Worte mucho a mi prazer und estas palavras de importantia, die deutlich Xavers innere Einstellung verraten.

ihrem Landesherrn die Erlaubnis erhalten, Christen zu werden. Am 10. Nov. 1544 war Xaver noch an der Ostküste, allerdings zur Abreise bereit. Am 18. Dezember des gleichen Jahres berichtet er aus Cochin, wohin er am 16. Dezember gelangt war, er habe alle Makuas in Travancore getauft, über 10 000 Seelen (nur wenige am Kap Comorin blieben noch übrig)[102]. Täglich taufte er in jenem denkwürdigen Monat (Mitte Nov. bis Mitte Dez.) durchschnittlich 350—400 Heiden. Wie er dabei zu Werke ging, berichtet er uns selber kurz nachher[103]: Die Heiden, die Christen werden wollten, ließen ihn rufen. Darauf versammelte er die Männer und Knaben des Ortes an einer Stelle und begann den Unterricht (in der tamulischen Sprache) mit dem Bekenntnis an die Dreifaltigkeit. Er ließ sie dreimal das Kreuzzeichen machen und die drei göttlichen Personen dreimal anrufen, und den einen Gott bekennen. Darauf betete er mit einem Chorhemd bekleidet die Allgemeine Schuld, das Credo, Pater, Ave, Salve Regina und die andern Gebete, die er auswendig wußte. Die Katechumenen beteten nach. Nach den Gebeten folgte der Unterricht in den Glaubenswahrheiten und der 10 Gebote. Darauf läßt Xaver alle Gott um Verzeihung für die Sünden des vergangenen Lebens öffentlich und in Gegenwart der Heiden, die nicht Christen werden wollen, bitten «zur Beschämung der Bösen». Weiter frägt er die Katechumenen, ob sie an die einzelnen Glaubensartikel aufrichtig glauben, und alle antworten mit auf der Brust gekreuzten Armen: ja. Nun folgt die Taufe, wobei den einzelnen ihr christlicher Name schriftlich überreicht wird. Die Männer gehen darauf nach Hause und schicken ihre Frauen und Hausgenossen zum Pater. Nachdem alle getauft sind, läßt Xaver die Tempel niederreißen und die Götzenbilder in kleinste Stücke zersplittern. Bevor er den neuen Christenort verläßt, übergibt er die Gebete schriftlich einem befähigteren Einwohner, mit der Anweisung, sie täglich morgens und abends zu lehren. Und auf diese Weise bekehrte er Ort für Ort[104].

Nach seinem Weggang gab Xaver Mansilhas sofort Weisung, die Neuchristen bald zu besuchen und an jedem Ort eine Gebetsschule zu gründen, die ein bezahlter Katechist leiten solle[105]. Dann empfahl der Heilige noch, Mansilhas möge einen Ort beim Kap Comorin taufen, der oft darum gebeten habe und von Xaver selber nicht getauft werden konnte. Ein einheimischer Christ, Antonio Fernandes, solle ihn dorthin führen und ihm vertraue er sich an, wie er selber es getan habe[106]. Ferner solle Mansilhas den Matthäus und einen Meirinho (Gerichtsdiener) samt andern Knaben und einem Canacapola mitnehmen, der schreiben könne. Dieser habe an jedem Ort die Gebete schriftlich zurückzulassen (in tamulischer Schrift). Für seine Mühen solle dieser auch entsprechend entschädigt werden[107]. So wollte auch hier Xaver sein rasches Vorgehen durch nachfolgende Vertiefung konsolidieren.

Wie die Bekehrung der Makuas hatte nach Xavers Plan die anderer Stämme zu erfolgen. In einem Jahre hoffte er über 100 000 zu Christen

---

102 EX I 273, n. 2.
103 Ebd. 273—74.
104 Ebd. 274.
105 Ebd. 246.
106 Ebd. 246—47.
107 Ebd. 247.

zu machen [108] (das trifft auf den Tag durchschnittlich etwa 300 Taufen). Solche Hoffnungen hegte er für Südindien und Ceylon, das er in einem Jahr ganz christlich zu machen hoffte [109]. Die Art des Vorgehens gehört also zum System Xavers. Aber die Wirklichkeit gestaltete sich anders, als er sie sich vorgestellt hatte.

Am interessantesten ist Xavers Einstellung zum damals neuentdeckten Japan. Er erkannte rasch die Bedeutung dieses Menschenschlages und mit der Konsequenz seines scharfen Geistes suchte er sofort, das Land zu bekehren.

Die erste Bekehrung eines Japaners, des landesflüchtigen Anjirô, ist interessant genug, um des näheren erörtert zu werden. Sie ist zudem ein Einzelfall in Xavers Methode.

Xaver traf mit dem Japaner zuerst in Malakka im Sommer 1547 zusammen. Wegen eines Todschlages hatte dieser seine Heimatstadt Kagoshima verlassen und auf einem portugiesischen Schiff Platz gefunden. Auf der Fahrt lernte er etwas Portugiesisch und Jorge Alvares hatte ihn an Xaver gewiesen, der ihm das Gewissen erleichtern könne. Zudem unterwies Alvares den Japaner in den Glaubenswahrheiten, so gut er es verstand. Doch in Malakka verweigerte der alte Pfarrer dem Kandidaten die Taufe, weil dieser mit einer Heidin verheiratet war. Etwas später kam Xaver ebenfalls nach Malakka, aber er konnte nur 8 Tage mit dem Japaner sein, dann fuhren sie auf getrennten Schiffen nach Indien. Diese kurze Zeit genügte, um Xaver von dem Neuling einen guten Eindruck zu bekommen: täglich kam dieser zur Christenlehre und schrieb sich das Gehörte in seiner Sprache auf [110]. Er sollte im Paulskolleg zu Goa besser unterrichtet werden und sich im Portugiesischen weiterbilden. Anfangs März 1548 gelangte er nach Goa, wurde dort sorgfältig in den Glaubenswahrheiten unterrichtet und empfing an Pfingsten, den 20. Mai, vom Bischof von Goa mit zwei japanischen Begleitern die Taufe. Eine ungewöhnlich lange Vorbereitung von 2½ Monaten war vorausgegangen. Paul v. hl. Glauben, wie nun Anjirô hieß, machte später (noch im gleichen Jahr) mit großem Ernst und Nutzen die sog. Großen Exerzitien des hl. Ignatius [111] (einen Monat lang). Die drei Neuchristen hatten auch schon Gebetbücher und gingen alle 8 Tage zu den Sakramenten der Beichte und Kommunion. Bei welchen Neuchristen hatte Xaver je so etwas erlebt? Die Bekehrung bot Xaver wichtige Vorteile: auf seiner Japanreise (1549) begleiteten ihn die drei als Dolmetscher, durch die er auch in Japans fremde Welt eingeführt

---

108 «Confío en Dios nuestro Señor que este año haré más de cem mil christianos ...» (ebd. I 277).

109 «Iafanapatae et in Orâ Coulani [Quilon] facile ante annum vertentem plus centenis hominum millibus ad Christi Ecclesiam aggregabuntur» (ebd. 252—53). Bei dieser Stelle nimmt Xaver die Insel Ceylon wegen der Christenverfolgung durch Bhuvaneka Bâhu aus, über die er jedoch drei Jahre später (1548) schreibt: «Se o Governador tiver pera sy por muito certo que Vossa Alteza [Johann III. von Portugal] falla de verdade, e que á de comprir o juramento, a ilha de Ceilão toda será christão num anno ...» (ebd. 407).

110 Schurhammer, Der heilige Franz Xaver 158.

111 EX II 111.

wurde. So war Anjirô in Kagoshima beim Stadtpräfekten, Bürgermeister und Herzog der Vermittler, der als Augenzeuge über die «Sitten, die Tapferkeit und Macht der Portugiesen» in Indien berichtete und den Herzog damit sehr zufriedenstellte [112]. Tief schmerzte Xaver, daß er nach drei Monaten die Leute nicht verstehen und mit ihnen nicht reden konnte, sondern sich wie eine stumme Statue verhalten mußte [113]. Über ein Jahr blieb er in Kagoshima, wo der Fürst den Übertritt zum Christentum gestattet hatte. Während des Winters 1549/50 gedachte Xaver, eine etwas ausführlichere Erklärung der Glaubenswahrheiten auf japanisch anzufertigen, um sie dann drucken zu lassen, da die Leute lesen und schreiben konnten [114]. Paul sollte die Übersetzung aller zum Glauben notwendigen Stücke besorgen. Der Plan wurde «mit viel Anstrengung» ins Werk gesetzt [115]. Es entstand ein Buch von der Weltschöpfung bis zum letzten Gericht [116].

Damals beschäftigte sich Xaver viel mit der Frage der Hilfskräfte für Japan. So schrieb er in jenen Tagen nach Goa an Micer Paulo und A. Gomes, sie sollten sich um die Heranbildung von chinesischen und japanischen Knaben viel Mühe geben; diese sollten auch portugiesisch lesen und schreiben lernen, um den Patres in China und Japan als Dolmetscher zu dienen [117]. Als Japaner sich nach Malakka oder Indien auf die Reise machten, empfahl er sie den Patres und Präfekten, denn sie könnten dann als Dolmetscher dienen, und alles Gute von den Portugiesen in ihrer Heimat erzählen, wie Paul v. hl. Glauben [118].

Erst nach Xavers Abreise von Japan erfahren wir näheres über seine dortige katechetische Tätigkeit.

Bei seinem ersten Aufenthalt in Yamaguchi — in Kagoshima hatte er Paul als Katechist zurückgelassen [119] — war Xaver in der Glaubensverbreitung sehr rührig. Viele Tage hindurch las er täglich zweimal aus seinem — uns schon bekannten — Buch vor. Auch in die Häuser großer Herren, selbst des Herzogs, wurde er gerufen und gefragt, was für eine Religion er lehre [120]. Der Erfolg war jedoch gering. Die ungenügende Kenntnis der Sprache, das allzu bescheidene Auftreten, der Mangel durch einen Japaner bei den Einwohnern eingeführt zu sein, mochte schuld daran sein [121]. Beim 2. Aufenthalt, der zwei Monate dauerte, konnte er nach vielen Disputationen ungefähr 500 Personen taufen. Es versteht sich von selbst, daß eine so große Zahl in so kurzer Zeit nur das allernotwendigste vom Christentum erfassen konnte. Als besondere Schwierigkeit stellte sich die Lehre von der Hölle heraus. Xaverius mußte viel Mühe anwenden, um die Neuchristen zu beschwichtigen. Er hielt ihr Weinen über die Vorfahren, «die in der Hölle waren»,

---

112 Ebd. 199—200.
113 «Aguora somos entre ellos como unas statuas» (EX II 201, n. 41).
114 Ebd. 211, n. 58.
115 «com muito trabalho» (ebd. 259).
116 Ebd.
117 Ebd. 217: «que sepan leer y escrevir y hablar portuguez, porque sean topazes dellos Padres».
118 Vgl. EX II 230, n. 8. 119 Ebd. 260. 120 Ebd. 260—61.
121 Ebd. 261, ferner A. Valignano, Historia 171, 176.

für unfruchtbare Sentimentalität [122]. Da er in Kyoto, der damaligen Landeshauptstadt nichts ausgerichtet hatte, ließ er in Yamaguchi einen Pater mit dem Bruder Juan Fernández zurück, der verhältnismäßig schon «sehr gut japanisch» sprach [123].

Für Japan, das ihm so gut gefallen hatte, dachte er noch in einer besonderen Weise, etwas Gutes tun zu können: Die zwei Japaner Matthäus und Bernhard nahm er auf der Rückreise nach Indien mit sich. Sie sollten nach Europa fahren, um Portugal und Rom zu sehen und dann nach ihrer Rückkehr die Herrlichkeiten des Abendlandes mit seinen Hochschulen und Disputationen (den ehemaligen Universitätsprofessor konnte Xaver nie ganz verleugnen) ihren Landsleuten zu schildern [124], wie Anjirô über Indien geredet hatte. Auch sollten die zwei als Begleiter neue Patres in Japan einführen [125]. Da Matthäus schon 1552 in Goa und Bernhard 1557 in Coimbra starb, wurden Xavers Pläne damals nicht verwirklicht, aber sein Nachfolger Valignano sollte drei Jahrzehnte später mehr Glück haben [126]. Jedenfalls zeigt sich in Xavers Plänen, daß er der Bekehrung Japans ungleich mehr Bedeutung zumaß als den andern Missionsländern.

Noch bleibt uns ein Wort über China übrig. Dieses Land betrat Xaver eigentlich nie, wünschte aber sehnlichst seine Bekehrung. Er wollte zum «König» des Reiches, um ihn für die Religion unseres Herrn Jesus Christus zu gewinnen [127]. Und würde einst China bekehrt sein, so meinte er, so wäre das auch für Japan von nachhaltigen Folgen [128]. Schon 1549 hatte er den Obern in Goa nachdrücklich empfohlen, gut für die Ausbildung chinesischer Knaben zu sorgen, die den Patres als Vermittler in ihrem Land dienen sollten [129]. Einen dieser Zöglinge, Antonio, nahm er auf seine Fahrt nach Sanzian mit, mußte aber die traurige Erfahrung machen, daß dieser seine Muttersprache verlernt hatte und deswegen nicht als Dolmetscher dienen konnte [130]. Jedenfalls ist auch hier Xavers Plan durchsichtig: Bekehrung der Oberschicht mit Hilfe einheimischer Dolmetscher, die sich in der christlich-portugiesischen Welt auskannten. Aus diesem Grund war ihm das Kolleg in Goa mit den vielen einheimischen Knaben so teuer und es gehört als Kernstück in sein System [131].

---

122 «Eles nam deixão de chorar de verem seus amtepasados sem remedio. Eu tambem recebo algum semtimento por ver meus amigos, tão amados e queridos, chorar coussas que nom tem cura» (EX II 276—77).

123 Ebd. 276: «a sabe muito bem». Vgl. auch ebd. 260.

124 «Laa vão Matheus e Bernardo, japões de nação, os quaes vierão comigo de Japão à India com intenção de ir a Portugual e a Roma a ver christandade, para despois, tornando a suas terras, dar fee do que virão aos japões» (ebd. 355). Vgl. ebd. auch 357—58. — Einige Bonzen, die Xaver zur gleichen Reise veranlassen wollte, gingen auf den Vorschlag nicht ein (ebd. 358).

125 Ebd. 358, n. 7. 126 A. Valignano, Historia 47*, 44*.

127 EX II 277, n. 51; 362, 371.

128 «Se ahy [na China] a [fé] recebesem, seria gramde ajuda pera em Japão descomffiarem das seitas» (ebd. 277, n. 51).

129 Ebd. 217. 130 Ebd. 495: «lhe esqueceo fallar china».

131 Polanco meint, der Hauptgrund, weswegen der Rektor des Kollegs von Goa, Antonio Gomes, von Xaver entlassen wurde, habe wohl darin bestanden, daß

Wenn wir seine Tätigkeit bei der Heidenbekehrung überschauen, so weist sein Vorgehen gewisse gemeinsame Züge auf: Er läßt sich überall durch einheimische Kräfte bei den Heiden einführen und verhandelt anfangs durch Dolmetscher. Er ist eifrig bedacht, die Glaubenswahrheiten bald in die neuen Sprachen übersetzen zu lassen (Tamul, Malaiisch, Japanisch). Soweit möglich sucht er zuerst die oberen Schichten zu gewinnen (Vorsteher, Herzöge, «Könige» von Japan und China). Die Taufen erfolgen vorwiegend in Massen (ohne die üblichen Zeremonien) nach sehr kurzem Unterricht (ohne längere Frist für die sittliche Bewährung). Von den Kindern ist viel weniger die Rede. Dagegen gewinnt das Paulskolleg in Goa an Bedeutung für die Heranbildung einheimischer Kräfte. Endlich konsolidiert Xaver das Begonnene, indem er die neuen Stationen mit Patres und Brüder versieht.

VI. Zusammenfassung der Xaverianischen Methode.

Nach der vorausgegangenen Darstellung dürfte es nun nicht schwer fallen, die Hauptelemente der Methode Xavers zusammenzustellen. Gelegentlich tritt dabei mehr der einfache Missionar, andere Male der Missionsleiter in den Vordergrund.

Die Grundlage seines Vortrages bildete der Katechismus des Barros, den er den orientalischen Verhältnissen anpaßte. Eine Erklärung der Glaubensartikel (nur 9) [132] diente zur Vertiefung. Dem unbedingten Glauben legte er die allergrößte Bedeutung bei. Die christliche Lehre trug er täglich ein- bis zweimal vor, wobei er besonders auf die Kinderbelehrung den Hauptwert legte. Durch sie sollten die Eltern und andere Erwachsene mit dem Christentum bekannt werden.

An Sonn- und Festtagen predigte Xaver morgens für die portugiesische Bevölkerung (Thema: moralisch-belehrenden Inhaltes), am Nachmittag für die Einheimischen.

Für die nichtportugiesisch sprechenden einheimischen Christen sorgte er frühzeitig dafür, daß die Glaubenswahrheiten von Sprachkundigen übersetzt wurden. Da er ein inneres Begreifen dieser Sprachen nicht hatte, mußten die Übersetzungen notwendigerweise unvollkommen sein; anderseits war ein Grundstock da, der vervollkommnet werden konnte. Die übersetzten Stücke lernte Xaver auswendig und trug sie seinen Zuhörern vor.

Vor seinem Weggang sorgte er als Oberer der Mission überall für die Weiterführung des Begonnenen, indem er Mitarbeiter zurückließ oder neue von Goa oder Indien berief. Das Kolleg in Goa sollte zudem einheimische Knaben aus allen östlichen Ländern heranbilden, um die nötigen Laienhelfer und auch einheimische Seelsorger zu bekommen (Kenntnisse der portugiesischen und eigenen Sprache, sowie des Lateins).

Gomes das Kolleg der Einheimischen aufgelöst habe: «inter alias [causas dimissionis] ea fortassis praecipua fuit, quod [Gomes] omnes pueros indigenas ex Collegio ejecisset, non ferens eorum imperfectionem» (Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Jesu Historia II [Matriti 1894] 766—67).

132 Vgl. EX I 355—67.

Soweit möglich suchte Xaver zuerst die maßgebenden Kreise zu gewinnen, um dann die Masse rasch erfassen zu können. Die Taufen spendete er nicht selten nach einem äußerst summarischen Unterricht und meist ohne eine sittliche Bewährungsfrist, auch ohne die üblichen Zeremonien [133]. Dazu mochte er sich als Nuntius Apostolicus berechtigt glauben. Ein Grund dieser Methode konnte auch das rasche und gefährliche Vordringen des Mohammedanismus im Osten sein. Theologisch rechtfertigte er sein Vorgehen mit dem Herrenwort: «Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit» oder umgekehrt ausgedrückt: Wer nicht getauft ist, wird verdammt. Endlich mochte auch die damals übliche Taufpraxis, sowie sein rasch handelndes Temperament nicht ohne Einfluß auf sein Vorgehen sein. Die Schwierigkeiten dieser Methode stellten sich nur allzubald ein, so z. B. bei den Ehen, die schon geschlossen waren, aber nach dem Kirchenrecht Dispens erheischten. Jedenfalls suchte Xaver das vorher Versäumte durch seine Mithelfer nachträglich zu ergänzen.

Daß sein Vorgehen in nicht wenigen Stücken von seinen Mitbrüdern vervollkommnet und erweitert wurde, soll in einer andern Arbeit gezeigt werden.

---

133 P. H. Henriques gesteht in einem Brief am 31. Dez. 1555 an Ignatius seine Bedenken bei diesem Taufritus: «Tambem tenho alguum escrupolo acerca do baptismo, porque ho fazemos cá sempre sem cerimonias, ao menos aos meninos, e muytas vezes tãobem aos grandes. O. Pe. Mestre Francisco [Xavier] no-lo emcomendou asi» (Arch. S. J. Rom., cod. Goa 8 I, f. 89v).

Les Missions de Scheut pendant la guerre [1]

Dr. André van den Eerenbeemt, miss. de Scheut.

En Chine les missionnaires de Scheut exercent le Saint Ministère dans cinq vicariats apostoliques, notamment quatre vicariats au Nord de la grande muraille, donc en Mongolie: Jehol, Siwantse, Soeiyuan, Ninghia, et un dans la Chine proprement dite: Tatung. Ils y ont formé plus de 200 000 chrétiens. On y trouve un assez grand nombre de prêtres indigènes, formés pour la plupart au séminaire central de Tatung [2]. Le vicariat apostolique de Tsining (34 000 chrétiens) et la préfecture apostolique de Chihfeng (25 000 chrétiens) sont administrés par un vicaire ou préfet apostoliques indigènes.

Déjà en 1936 la plus grande partie de la Mongolie était occupée par les Japonais. (La province de Jehol était depuis 1933 une partie du nouvel empire de Manchoukouo.) Les exigences des nouveaux maîtres étaient assez désagréables pour les missionnaires. Des inquisitions et des perquisitions répétées, défence de voyager librement, des passe-ports, des difficultés pour le ravitaillement des grands centres chrétiens etc. En un mot: la bureaucratie omnipotente avec toutes ses conséquences. Mais enfin, on pouvait travailler.

Fin 1941 survint la guerre entre le Japon et l'Amérique, suivie de la déclaration de guerre de la Hollande et de la Belgique. On sait, que tous les missionnaires de Scheut appartiennent à ces deux nations. Immédiatement les pères du vicariat de Jehol furent internés; les jeunes, au-dessous de 50 ans, étaient transportés, pendant l'été de 1942, à Moukden, les autres pouvaient retourner dans leur province, mais seulement en trois résidences, Songhoutsoeitse, Lingyuan et Jehol-ville. Dans les autres vicariats commençaient alors les tracasseries, dépendant de la bonne ou mauvaise volonté d'un officier subalterne japonais. Au Soeiyuan les missionnaires étaient obligés de quitter leurs résidences et de se rassembler dans les postes centraux. A Siwantse [3] on devait circonscrire les voyages dans un cercle de 10 lis (6 à 7 km.) de la résidence; les biens ecclésiastiques devaient être administrés par des laïques, etc. On demandait même aux missionnaires de ne plus prêcher! Mais, quelque temps après, la situation changea et tout devint de plus en plus normal. Les Japonais demandaient aux missionnaires s'ils voulaient

---

1 Les renseignements pour cet article ont été pris des lettres particulières, reçues à Scheut ou ailleurs et publiées en grande partie dans les éditions de Scheut, Missiën van Scheut (édition flamande), Missions de Scheut (édition française) ou Annalen van Sparrendaal (pour les Pays-Bas). Les deux premières éditions ont pu paraître pendant toute la guerre, mais à des intervalles irréguliers et en format réduit. La publication des «Annalen van Sparrendaal» a été interrompue depuis 1941 à 1945.

2 Pour le séminaire central de Tatung, érigé en 1922, voir J. Leyssen, c. i. c. m., Formatio cleri in Mongolia, Pékin 1940. Un nouveau séminaire central fut érigé en 1935, à Soeiyuan, pour les cours de philosophie (3 années).

3 Voir sur le centre de cette mission, V. Rondelez, c. i. c. m., La chrétienté de Siwantse (s. l. s. d.), ou Het katholieke dorp Siwantse. De geschiedenis van een voorpost in Mongolië, Scheut 1941.

être rapatriés; ce qu'ils ont refusé unanimement. Au commencement de 1943 les missionnaires reçurent une lettre du délégué apostolique en Chine, Mgr Zanin, qui leur annonçait la menace probable de devoir quitter leurs missions et de s'en tenir à un repos obligatoire. Le 11 mars parvint la nouvelle officielle que tous les missionnaires devaient être internés. On ne peut pas s'imaginer la tristesse de ce départ forcé des missions, tant pour les missionnaires que pour les chrétiens. Ceux-ci s'empressèrent d'offrir des vivres aux missionnaires, de leur faire leurs adieux, de les consoler et de les encourager. Les supérieurs s'occupèrent de confier les postes de mission aux prêtres indigènes. Mgr Fan de Tsining et Mgr Tchao de Chihfeng cédèrent des prêtres pour les postes inoccupés. Les missionnaires franciscains allemands du vicariat de Sochow s'offrirent pour diriger le séminaire central. L'offre fut acceptée; l'œuvre principale: la formation d'un clergé indigène devait se continuer. Les Japonais trouvèrent prudent d'envoyer des patrouilles armées dans quelques postes de mission pour calmer la population. Les chrétiens se montrèrent sans peur. C'était pour les missionnaires une suprême consolation de voir jusqu'à quel point ils étaient aimés de leurs ouailles. Nos 159 missionnaires-prêtres de trois vicariats (Siwantse, Soeiyuan, Tatung) arrivèrent avec leur minime bagage à Weihsien (province de Shantong) le 23 mars, après un voyage fatigant de trois jours, entassés avec d'autres internés dans deux wagons de train. Le vicariat de Ninghia, n'étant pas occupé, les missionnaires y ont pu continuer leur apostolat pendant toute la guerre. A Weihsien on trouvait d'autres missionnaires, des lazaristes et des franciscains hollandais. On y était 5 évêques, un préfet apostolique, 150 sœurs missionnaires, 300 prêtres, en outre plus de 1500 internés civils. Toutes les corvées étaient faites par les internés eux-mêmes. On travaillait, on se récréait en faisant du sport, on donnait des cours de langues et des causeries sur divers sujets, on célébrait en grande pompe les offices religieux. Par tous ces moyens les missionnaires faisaient une vive impression sur les autres internés; plus de 40 se convertirent au catholicisme.

En août 1943, sur la demande des délégués apostoliques du Japon et de la Chine, les missionnaires étaient transportés à Pékin. Là ils furent internés dans neuf maisons. Comment on passait le temps? En priant, en lisant, en donnant des conférences et des soirées musicales, en s'adonnant à l'étude des langues et en préparant des livres et des articles d'histoire sur les missions. Quelques fois on recevait des visites des lointaines missions. Des chrétiens bravèrent les mesures japonaises pour venir trouver leurs pères spirituels. Mgr Fan de Tsining apportait la consolation de sa visite. On le voit: les missionnaires en repos travaillèrent quand-même, mais leurs cœurs se dirigèrent instinctivement vers leurs chrétiens et leurs missions. Quelle consolation pour eux de savoir que leur œuvre continuait, grâce à la perspicacité des anciens qui avaient préparé de loin et formé de bonne heure une élite, les prêtres indigènes.

Le 17 août 1945 l'heure de la libération sonna. Immédiatement on se posait la question: Comment retourner en mission?

Les missionnaires de Jehol, internés à Moukden, sont déjà rentrés

dans leurs postes et y ont repris les travaux. Ceux de Ninghia, restés libres, souffrent du manque de personnel et de ressources. Pour ceux qui avaient été internés à Pékin, tout va très lentement. Le 16 novembre seulement le premier groupe, composé de trois pères, se dirigeait vers Tatung. Après dix jours, ils étaient à destination. Le 1 décembre quatre autres les rejoignirent. Le gouverneur de Soeiyuan, Fou Tso I, envoya son avion pour aller chercher des missionnaires, surtout en vue de l'hôpital central que la Congrégation de Scheut y a fondé il y a une vingtaine d'années [4]. Mgr de Smedt, de Siwantse, avec neuf confrères, partis de Pékin en octobre et retenus depuis lors à Kalgan, doivent être arrivés à destination en ce moment. L'évêque envoya à Pékin ses grands séminaristes, qui ne pouvaient plus aller au séminaire central de Tatung (théologie) ou à celui de Soeiyuan (philosophie) parce que la région est occupée par les armées communistes. Les professeurs de Tatung, encore retenus à Pékin, y ont ouvert des cours.

Qu'est ce que nous donnera l'avenir? Les missionnaires sont convaincus que beaucoup a changé; qu'ils doivent, probablement, aussi changer leurs méthodes. Mais le ton le plus dominant et le plus impressionnant dans toutes les lettres qui nous arrivent, c'est le ton d'un sain optimisme et d'une confiance absolue en Dieu. Leur repos obligé ne fut pas un repos absolu. Eux, les missionnaires de Chine, terre classique de souffrances, et de gloire chrétiennes, ont formé des projets et surtout ils ont prié. Deus incrementum dabit.

Les Scheutistes travaillent aux Iles Philippines dans quelques paroisses à Manille et dans les environs, aux diocèses de Vigan et de Tuguegarao; enfin la préfecture apostolique de Montañosa leur est confiée. Toutes ces missions se trouvent à l'île de Luzon, la principale de l'archipel. Dans les diocèses les missionnaires s'occupent du saint ministère parmi les catholiques et dans la préfecture apostolique ils s'adonnent à l'évangélisation des Igorottes.

La conquête des Philippines par les Japonais, au commencement de 1942, se fit sans de trop grands encombres pour les missions. Les difficultés surgirent seulement le jour où le Soleil japonais commençait lentement à se coucher. Tandis qu'en Chine presque tous les Scheutistes furent chassés de leurs missions, ici les seuls confrères hollandais, avec à leur tête Mgr C. Jurgens, évêque de Tuguegarao, furent internés, avec tous les autres missionnaires de nationalité hollandaise, américaine ou anglaise. Depuis le 8 juillet 1944 jusqu'au 23 février 1945 ils sont restés au camp de concentration de Los Bañes, à 60 km. au Sud de Manille. Ce dernier jour ils furent libérés sensationnellement par des parachutistes américains, qui attaquèrent audacieusement le camp et en déportèrent les prisonniers [5]. Les confrères belges avaient pu continuer leurs travaux, mais ils souffrirent du manque de personnel et de ressources. La re-

[4] Depuis sa fondation en 1924 l'hôpital de Soeiyuan compte au moins un médecin européen et plusieurs docteurs chinois, qui sont aidés par les Chanoinesses-missionnaires de St. Augustin. Voir V. Rondelez, c. i. c. m., Het Scheut hospitaal te Soeiyuan, in Missiën van Scheut, 52 (1940), p. 37—43.

[5] Voir une description de cette audacieuse entreprise, dans Annalen van Sparrendaal, 41 (1941—1945), p. 153—156.

conquête des Philippines par le général Mac Arthur ne pouvait pas se passer sans endommager grièvement les missions. Un missionnaire de Scheut fut tué pendant une attaque aérienne, ainsi que neuf sœurs belges. Quatre autres pères furent massacrés par des Japonais fuyant devant les Américains. Ce furent les pères Devesse, Desnick, Antonissen et De Caestecker. La majorité des postes fut détruite. Un télégramme, reçu à Scheut, annonçait la destruction complète des postes suivants: Baguio (chef lieu de la préfecture), Itogon, Balupirip, Bokod, Kabayan, Mankayan, Kayan, Bauco, Sabangan, Bontoc, Lubuagan, Banawe, Kiangan, Burnay, Cervantes, Angaki, Pugo, Bayombong, Bagabag, Bambang, Santiago; et l'endommagement grave de Trinidad, Aritao et Dupax. L'évêque de Tuguegarao, Mgr. Jurgens, n'a plus d'églises intactes dans son vaste diocèse. Tout est à recommencer. Mais on a une grande confiance en Dieu, qui sait tirer le bien des souffrances, endurées pour Lui et Sa cause. Les missionnaires savent que leurs confrères massacrés prient devant le trône de Dieu pour leurs chers Philippinos, pour lesquels ils ont vécu et ont trouvé une mort glorieuse. On demande seulement notre secours de prières et de nouveaux missionnaires pour remplacer les morts.

Passons à l'île de Célèbes aux Indes Néerlandaises, ou huit Scheutistes travaillent depuis 1937 dans la préfecture apostolique de Makassar. Près de 3000 chrétiens et quelques centaines de catéchumènes sont confiés aux soins des missionnaires dans cette mission naissante. L'œuvre de Dieu! car on y a souffert pour Lui.

Le 9 février 1942 Makassar, ville ouverte, tomba aux mains des envahisseurs japonais. Tous les Européens, hommes et femmes, y compris les missionnaires, furent internés et souvent maltraités. Jusqu'à la capitulation du Japon ils ont dû travailler comme des «coolies». Au camp de Paré-Paré, où ils furent internés avec les autres internés, missionnaires et civils, ils souffrirent de la malaria, de la dysenterie, de la faim. Seulement les dimanches on ne devait pas travailler et on pouvait consacrer ce jour au Bon Dieu. Le jour de la libération venu, les missionnaires retournèrent le plus vite possible à Makassar. Ils y trouvèrent pas mal de destructions, mais optimistes comme l'est tout missionnaire par nature et par vocation, ils y ont commencé directement le rétablissement tant matériel que spirituel. Puisse la situation politique des Indes Néerlandaises s'éclaircir bientôt afin que tous les missionnaires puissent travailler au vrai salut de ce peuple [6]. Les missionnaires se montrent très reconnaissants envers le clergé japonais, qui est venu dans cette mission pour y continuer l'œuvre de l'Eglise [7]. Les chrétiens ont pu constater, et c'est un beau résultat, que l'Eglise catholique est une et partout la même, bien au dessus de toutes les rivalités.

---

6 Quelques missionnaires malades ou trop fatigués seront rapatriés, e. a. le préfet apostolique, Mgr. G. Martens.

7 Voir sur l'activité du clergé japonais aux Indes Néerlandaises, la lettre de Mgr Leven, vicaire apostolique de Flores, parue dans De Katholieke Missiën, janv. 1946, p. 5—10.

En Afrique on voit des merveilles. Alors que les missions de l'Extrême Orient passent par une crise douloureuse, nous voyons au centre de l'Afrique une Eglise prospère. Même pendant les années de guerre les missionnaires y pouvaient continuer leur travail de conquête. Une seule difficulté: le manque de personnel. Les missionnaires morts à la tâche ne furent pas remplacés, les malades n'y trouvèrent pas la guérison. Heureusement, en Afrique aussi, l'œuvre des séminaires indigènes donna les fruits multiples.

Au Congo Belge les missionnaires de Scheut ont quatre vicariats sous leur direction: Kasai, Léopoldville, Lisala, Boma. En 1943 on y trouve une population chrétienne de 649 296 baptisés et de 131 286 de catéchumènes. Dans les quatre petits séminaires 189 jeunes gens se préparent au sacerdoce; le séminaire central de Kabwe compte actuellement 63 philosophes et théologiens [8]; 20 prêtres indigènes travaillent côte à côte avec les missionnaires européens; les écoles normales avec leurs 772 étudiants sont en pleine prospérité.

Dans un vicariat, celui de Boma, la majorité des habitants est déjà convertie au catholicisme; on y compte 112 000 baptisés, 25 000 catéchumènes contre 80 000 païens. L'Eglise y est en marche triomphante.

Pendant la guerre, quand les ressources n'affluèrent plus de la mère-patrie, le gouvernement colonial a aidé les missions par des subsides. La conquête de l'Evangile ne subit pas de ralentissement; de nouveaux postes furent fondés, grâce aussi à l'aide généreuse des catholiques des Etats-Unis.

La guerre finie, un seul cri parvint du Congo: «Envoyez-nous des hommes». Et les supérieurs de la Congrégation ont fait tout ce qu'ils purent pour les aider. Le Vicaire Général, le T.R.P.J. van de Putte, partit le 4 avril 1945 au Congo pour y faire la visite canonique. Depuis lors les jeunes missionnaires commencent à partir pour l'Afrique. De Lisbonne, de Barcelone, d'Anvers, en avion ou par bateau, ils partent, enthousiastes, optimistes. Quatre vingt Scheutistes ont déjà quitté l'Europe pour l'Afrique.

Terminons ce rapide coup d'œil sur la situation actuelle des missions de Scheut en Extrême-Orient et en Afrique, en disant que durant toute la période de 1939 à septembre 1945 les missionnaires de Scheut eurent à déplorer le décès de 93 de leurs confrères; 27 sont morts en Chine, 22 au Congo, 10 aux Philippines, un à Célèbes, 33 en Europe.

Quelques centaines de jeunes prêtres sont prêts à les remplacer [9]. Puissent les souffrances des missions et des missionnaires être un gage pour un avenir heureux!

---

[8] Le séminaire de Kabwe au Kasaï fut fondé en 1932 pour les vicariats apostoliques de Scheut, pour les missions des pères franciscains et passionnistes.

[9] Voir Annalen van Sparrendaal 41 (1941—1945), p. 160. Une centaine de jeunes pères sont prêts à partir pour la Chine, dès que les circonstances le permettront; 22 pour les Philippines, une dizaine pour la mission de Makassar; encore quelques-uns pour le Congo. Ajoutez ceux qui ont été ordonnés au commencement de 1946. Plus de 300 frères scholastiques et novices attendent leur tour.

Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.*

Von P. Dr. Jos. Henninger S. V. D., Fribourg.

III. Das öffentliche Leben Jesu und sein Ende.

Im Anschluß an die im vorigen Artikel behandelte Jugendgeschichte Jesu sind jetzt die Angaben des Korans über sein öffentliches Leben und sein Ende zu besprechen. Der Inhalt der Lehre Jesu, seine heilsgeschichtliche Bedeutung, die Bewertung seiner Persönlichkeit im Koran bleiben späterer Erörterung vorbehalten; der vorliegende Artikel beschränkt sich auf die Darstellung der äußeren Ereignisse seines Lebens.

Es ist schwer, in die Angaben des Korans über das Leben Jesu eine befriedigende Ordnung zu bringen. Sie sind ziemlich dürftig, teilweise auch unklar, dazu ohne jeden Zusammenhang unter sich; weder ein geographischer noch ein chronologischer Rahmen des Lebens Jesu wird irgendwie faßbar. So wird z. B. gar nichts über die Wirksamkeit Johannes des Täufers berichtet [1], während die Ankündigung seiner Geburt doch an zwei Stellen ausführlich erzählt wird, und zwar in unverkennbarem Zusammenhang mit Mariä Verkündigung, ganz wie im Lukasevangelium [2]. Daher fehlt auch jede Nachricht über die Taufe Jesu im Jordan und den Beginn seines öffentlichen Lebens. Es bleibt also nichts anderes übrig als die vorhandenen Angaben nach sachlichen Gesichtspunkten so übersichtlich zu gruppieren, wie es unter diesen Umständen überhaupt möglich ist [3].

Wirksamkeit Jesu im allgemeinen.

Wiederholt wird Jesus bezeichnet als Prophet (nabî) [4], gelegentlich auch als Gesandter (rasûl = apostolos) Gottes [5], was in der Terminologie des Korans eine höhere Rangstufe in der großen Schar der Propheten

---

* Vgl. NZM 1 (1945) Nr. 2, S. 135—140; Nr. 4, S. 304—314.

1 Nur Sure 19, 13: «O Yahyâ [= Johannes], nimm hin das Buch mit Kraft!», enthält vielleicht eine Anspielung auf seine Lehrtätigkeit; Karl Ahrens, Muhammed als Religionsstifter (Leipzig 1935) 128.131, versteht diese Worte so, daß auch Johannes eine Offenbarungsschrift erhalten hat, wie andere Propheten (siehe unten Anm. 10). Nach B. Carra de Vaux (Enzyklopädie des Islâm IV 1243a, Art. Yahyâ) handelt es sich aber nur um den Glauben an die Thora, nicht um ihre Verkündigung (vgl. Sure 3, 34, wo Johannes «Bestätiger eines Wortes von Allah» genannt wird).

2 Vgl. NZM 1 (1945) 308 Anm. 39.

3 Für diese Studie wurden hauptsächlich benutzt: Gustav Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur (Berlin 1923) 105—111; Samuel M. Zwemer, The Moslem Christ (London and Edinburgh 1912), besonders 39—56. 77—151; G. Gabrieli, Gesù Cristo nel Qorano. Bessarione, Anno V - Vol. 9 (1900/01) 32—60, bes. 33.37—40. 46 f. 52.56; Dict. de Théol. Cath. III (Paris 1908) 1772—1844, bes. 1786—1791 (Art. Coran - Sa théologie, von A. Palmieri); H. Lammens, Une adaptation arabe du monothéisme biblique. Recherches de Science Religieuse 7 (1917) 161—186, bes. 170—172. 174—180; Wilhelm Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum (Stuttgart 1922); Karl Ahrens, Christliches im Qoran. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. (im folgenden: ZDMG) 84 (1930) 15—68. 148—190; Karl Ahrens, Muhammed als Religionsstifter (Leipzig 1935); Henri Grégoire, Mahomet et le Monophysisme (in: Mélanges Charles Diehl [Paris 1930] I [Histoire] 107—119); aus der Enzyklopädie des Islâm (Leiden 1913—1938) der Artikel: 'Îsâ [Jesus] (II 559—562, von D. B. Macdonald).

4 Sure 19, 31.

5 Sure 3, 46; 4, 156. 169; 5, 79. 111; vgl. auch 57, 27.

bedeutet [6]. In seiner Eigenschaft als Prophet soll er auch das Kommen Mohammeds vorhergesagt haben [7], der ja als der letzte und größte aller Propheten, «das Siegel der Propheten» [8], bezeichnet wird. Jesu Haupttätigkeit ist das Lehren; so wird er denn auch immer wieder lehrend und redend eingeführt [9]. Er hat das Evangelium (als Lehnwort im Arabischen: indschîl) von Gott empfangen, wie Mohammed den Koran und Moses die Thora [10]. Für die Erfüllung seiner Aufgabe hat ihn Gott mit dem Heiligen Geiste gestärkt: «Und dem Moses gaben wir die Schrift und ließen ihm Gesandte nachfolgen, und wir gaben Jesus, dem Sohn Marias, die deutlichen Zeichen und stärkten ihn mit dem Heiligen Geist» [11]. «Eines Tages wird Allah versammeln die Gesandten . . . Dann wird Allah sprechen: ‚O Jesus, Sohn Marias, gedenke meiner Gnade gegen dich und deine Mutter, als ich dich mit dem Heiligen Geist stärkte, auf daß du reden solltest zu den Menschen in der Wiege und als Erwachsener, und als ich dich lehrte die Schrift und die Weisheit und die Thora und das Evangelium . . .'» [12]. Jesus ist ein Heiliger und Gerechter; als solcher wird er Maria schon durch die Engel vorherverkündet: «O Maria, siehe, Allah verkündet dir ein Wort von ihm; sein Name ist der Messias Jesus, der Sohn Marias, angesehen hienieden und im Jenseits und einer der (Allah) Nahestehenden. Und reden wird er mit den Menschen in der Wiege und in der Vollkraft, und er wird einer der Rechtschaffenen sein» [13]. In der Parallelstelle spricht der Engel: «Ich bin nur ein Gesandter von deinem Herrn, um dir einen reinen Knaben zu bescheren» [14]. Die ersten Worte, die Jesus (als Kind in der Wiege) spricht, lauten: «Siehe, ich bin Allahs Diener. Gegeben hat er mir das Buch, und er machte mich zum Propheten, und er machte mich gesegnet, wo immer ich bin, und befahl mir Gebet und Almosen, solange ich lebe, und Liebe zu meiner Mutter, und nicht machte er mich hoffärtig und unselig, und Frieden auf den Tag meiner Geburt und den Tag, da ich sterbe, und den Tag, da ich

---

6 Vgl. über die Lehre von den Propheten bei Mohammed und im späteren Islam: A. J. Wensinck, Muhammed und die Propheten. Acta Orientalia 2 (1924) 168—198; Zwemer, a. a. O. 30—32; Rudolph, a. a. O. 43—52. 84 f.; Ahrens, Muhammed 128—132; J. Horovitz, Enzyklopädie des Islâm III 867 (Art. Nabî); A. J. Wensinck, ebd. 1217 f. (Art. Rasûl). Ex professo ist darüber noch in einem späteren Artikel zu handeln.

7 Siehe Sure 61,6; vgl. auch 7,156; 2,141 (parallel dazu: 6,20); Gabrieli, a. a. O. 59 f.; Zwemer, a. a. O. 128 f. 138 f.; Rudolph, a. a. O. 80 f.; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 167; Ahrens, Muhammed 154 f.; Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter (Breslau 1930) 89—92. — Allgemeines über angebliche biblische Vorausverkündigungen Mohammeds siehe Zwemer, a. a. O. 129—131; Fritsch, a. a. O. 74—96; Herm. Stieglecker, Theol.-prakt. Quartalschrift (Linz) 85 (1932) 302—307.

8 Sure 33,40; vgl. Rudolph, a. a. O. 51.

9 Vgl. Sure 3,41.43.44; 5,109; 61,6.

10 Sure 3,43; 5,50 f. 110; 57,27. Über das Evangelium vgl. auch 3,2.58.181; 5,70.72; 7,156; 9,112; 19,31; 35,23; 48,29; Zwemer, a. a. O. 136—138; Rudolph, a. a. O. 80.

11 Sure 2,81; vgl. 2,254.

12 Sure 5,108—110.

13 Sure 3,40 f.

14 Sure 19,19.

erweckt werde zum Leben!» [15] Alle diese Stellen zeigen, daß Mohammed eine sehr hohe Meinung von der Heiligkeit Jesu hatte; jedoch wird im Koran nicht ausdrücklich gesagt, daß er heiliger sei als andere Propheten. Manchmal erscheint er nur wie einer von vielen mitten in der Reihe der Gottgesandten, die alle «Rechtschaffene» und «Rechtgeleitete» waren [16]. Das ist etwas auffallend, da doch die Heiligkeit Marias gegenüber allen anderen Frauen so sehr hervorgehoben wird [17]. Jedoch ist andererseits zu beachten: während der Koran wiederholt von Sünden anderer Propheten [18], ja sogar von Sünden Mohammeds selbst [19] spricht (was die mohammedanische Exegese allerdings wegzudeuten versucht [20]), ist niemals von irgendeiner Sünde oder Verfehlung Jesu die Rede [21]. Somit ist hier die mohammedanische Tradition ganz in der Linie des Korans geblieben, wenn sie Jesu vollkommene Sündlosigkeit ausdrücklich betont [22], denn auch die Züge des, allerdings nur sehr

---

15 Sure 19,31—34. — Maulana Sadr-ud-din, Der Koran, arabisch-deutsch (Berlin 1939) — vgl. darüber NZM 1 (1945) 306 Anm. 24, 310 Anm. 46. 311 mit Anm. 58. 59 — macht zu V. 33 (nach seiner Zählung V. 32) die Anmerkung (a. a. O. 508): «Vers 32 legt Jesus die Worte in den Mund: ‚Gott gebot mir Sorgsamkeit gegen meine Mutter'. Damit wird jene Herzenshärte entkräftet, die in den Worten läge, die Matth. 12,48 Jesus zuschreiben will [!]. Es ist eine der Aufgaben, die sich der Koran gestellt hat, auch Jesus von allen falschen Beschuldigungen zu reinigen.» [Also haben dieselben Christen, die Jesus unberechtigterweise zum Gott machen (vgl. a. a. O. 181. 189 u. ö.), ihn verleumdet und herabgesetzt!]

16 Sure 6,84—87; vgl. auch 2,130; 3,78; 4,161; 33,7; 42,11; Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 561b.

17 Sure 3,37; vgl. NZM 1 (1945) 307f.

18 Z. B. Adam (Sure 2,29—37; 7,10—26), Noe (Sure 11,49); Abraham (Sure 26,82), Moses (Sure 28,15f; vgl. Emanuel Kellerhals, Der Islam (Basel 1945)) 171.

19 Vgl. Sure 33,36—38; 40,57; 47,21; 48,2; 94,1—4; Kellerhals, a. a. O. 171. 180f.

20 Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Leben und Glauben seiner Gemeinde (Stockholm 1917) 124—174. — Über die grundsätzliche Sündlosigkeit der Propheten überhaupt, deren Umfang aber verschieden bestimmt wird, vgl. I. Goldziher, Enzyklopädie des Islâm II 580f., (Art. 'Isma).

21 Kellerhals, a. a. O. 171. 181. — Demnach kann man sagen, daß der Koran implicite die Heiligkeit Jesu höher stellt als die aller anderen Propheten, es aber doch niemals ausdrücklich ausspricht. Etwas deutlicher ist er vielleicht hinsichtlich seiner amtlichen Stellung. Zunächst gehört Jesus zu den Gesandten (rusul), die höher stehen als die übrigen Propheten (siehe oben Anm. 6). Unter diesen Gesandten macht Gott auch wieder Unterschiede (Sure 2,254; 17,57). (Die Gläubigen sollen allerdings keinen Unterschied zwischen ihnen machen [Sure 2,130; 3,78]; das heißt aber nach dem Kontext nur: sie sollen unterschiedslos alles glauben, einerlei, durch welchen Propheten es geoffenbart wurde). Jesus erhält Ehrentitel wie kein anderer Gesandter, z. B. «das Wort der Wahrheit» (Sure 19,35); das Evangelium ist «das erleuchtende Buch» (Sure 3,181; 35,23). Vielleicht enthält auch Sure 2,254 eine Höherstellung Jesu gegenüber allen andern: «Jene Gesandten - die einen bevorzugten wir vor den andern; zu einigen sprach Allah und erhöhte andere um Stufen. Und wir gaben Jesus, dem Sohn Marias, die deutlichen Zeichen und stärkten ihn mit dem Heiligen Geist ...» Die Logik des Satzes scheint zu verlangen, daß die Aussage über Jesus die höchste Steigerung ist, und daß er alle anderen Propheten überragt, weil er am meisten empfangen hat; aber man vermißt die letzte Präzision, wie so oft im Koran. (Vgl. Palmieri, a. a. O. 1791.)

22 Vgl. Zwemer, a. a. O. 96. 123—126 (daselbst z. B. auch die Geschichte der Versuchung Jesu: 126); Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 561f. Die Tradition schreibt ihm und seiner Mutter ja auch eine so vollständige Bewahrung vor dem Satan zu, daß damit sachlich die unbefleckte Empfängnis gegeben ist (vgl. Zwemer, a. a. O. 124; NZM 1 (1945) 307, mit Anm. 31).

skizzenhaften, Jesusbildes, das uns aus den Suren des Korans entgegenblickt, sind durch keine Sünde entstellt.

Die einzelnen Aussprüche, die im Koran Jesus in den Mund gelegt werden, sind für unser Thema inhaltlich ohne Bedeutung und brauchen daher nicht im Zusammenhang behandelt zu werden (einzelne davon sind bereits unter anderer Rücksicht zitiert worden oder werden noch zur Sprache kommen), denn kein einziger dieser Aussprüche enthält irgend etwas aus den kanonischen Evangelien. Dagegen gibt es im Koran eine ganze Reihe von Anspielungen auf Worte Jesu, die aber nicht als solche eingeführt werden [23]. In der späteren mohammedanischen Literatur hat diese Erscheinung noch einen bedeutend größeren Umfang angenommen. Einerseits finden wir dort echt neutestamentliches Spruchgut, Aussprüche Jesu oder Stellen aus anderen neutestamentlichen Schriften, die aber Mohammed oder anderen Persönlichkeiten aus dem frühen Islam in den Mund gelegt werden [24], andererseits gehen dort unter dem Namen Jesu viele kanonisch nicht bezeugte Logia [25].

Die Predigt Jesu wendet sich an die Juden. «Es sprach doch der Messias: , O ihr Kinder Israel, dienet Allah, meinem Herrn und eurem Herrn'» [26]. «. . . Wir machten ihn zu einem Beispiel für die Kinder Israel» [27]. «Und da Jesus, der Sohn Marias, sprach: ‚O ihr Kinder Israel, siehe ich bin Allahs Gesandter an euch, bestätigend die Thora, die vor mir war . . .'» [28].

Es ist auch bekannt, daß Jesus Jünger um sich sammelte, aber diese erscheinen im Koran immer nur als eine unbestimmte Masse, ohne daß irgend ein Name oder eine Individualität unter ihnen hervorträte [29].

---

23 Zwemer, a. a. O. 135 f.; Rudolph, a. a. O. 13-19; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 160-167. Über die Herkunft dieses Spruchgutes äußert sich Ahrens (a. a. O. 172): «In den vorstehend angeführten Entlehnungen aus dem Neuen Testamente steht das Matthäusevangelium oder, vorsichtig ausgedrückt, eine dem Matthäusevangelium ähnliche Schrift durchaus im Vordergrunde; Markus-, Lukas- und Johannesevangelium treten demgegenüber auffallend zurück, und es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Evangelium der Christen, denen Muhammed seine Kenntnis verdankt, ein vielleicht in Art einer Evangeliumharmonie durch einzelne Stücke aus den anderen Evangelien vermehrtes Matthäusevangelium war. An das Hebräerevangelium ... oder an das hebräische Matthäusevangelium ... können wir dabei nicht denken ...». (In der Kindheitsgeschichte tritt allerdings das Lukasevangelium stärker hervor. Vgl. NZM 1 [1945] 308—314, bes. 313.) Sogar das mohammedanische Hauptgebet, die Fâtiha (1. Sure des Korans), ist dem Vaterunser nachgebildet, allerdings mit charakteristischen Umgestaltungen; siehe H. Winkler, Fâtiha und Vaterunser. Zeitschr. f. Semitistik 6 (1928) 238—246; vgl. auch Theodor Nöldeke und Friedrich Schwally, Geschichte des Qorâns. I (Leipzig 1909) 110—117. — In manchen Fällen muß man freilich auch mit der Möglichkeit rechnen, daß Christus sich in seiner Lehre bereits feststehender Redensarten bediente, und daß mithin die betr. Übereinstimmungen zwischen Evangelien und Koran, rein literarisch-formal, auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Vgl. dazu Leo Haefeli, Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi (Luzern 1934).

24 Vgl. Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien II (Halle a. S. 1890) 382—400; G. Gabrieli, Rapporti tra il Nuovo Testamento e l'Islamismo. Bessarione, Anno VIII - Serie II, Vol. 6 (1904) 78—86; Zwemer, a. a. O. 144—150; (wie weit es sich hier um echte Aussprüche Mohammeds handelt, ist im einzelnen oft schwer zu entscheiden, ebd. 54—56).

25 Vgl. Michaël Asin et Palacios, Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata. Patrologia Orientalis (R. Graffin - F. Nau) XIII (Paris 1919) 331—431; XIX (1926) 529—624.

26 Sure 5,76.

27 Sure 43,59.

28 Sure 61,6; vgl. auch 3,43; Zwemer, a. a. O. 136 f.

29 Sure 3,45 f.; 5,111 f.; 61,14; Rudolph, a. a. O. 50. 81.

Die mohammedanische Tradition hat dagegen noch eine ganze Reihe von Einzelheiten über die Apostel aus dem Neuen Testament übernommen [30].

Jesus als Wundertäter.

Wiederholt ist die Rede von den «deutlichen Zeichen», die Gott Jesus gegeben hat, z. B.: «Jene Gesandten - die einen bevorzugten wir vor den andern; zu einigen sprach Allah und erhöhte andere um Stufen. Und wir gaben Jesus, dem Sohn Marias, die deutlichen Zeichen und stärkten ihn mit dem Heiligen Geist . . .» [31]. Darunter sind nicht notwendig immer äußere Zeichen, die Offenbarung begleitende physische Wunder (also criteria externa im Sinne der Apologetik) zu verstehen; auch die Offenbarung selbst kann damit gemeint sein, u. a. [32]. Mehrfach ist aber doch aus dem Zusammenhang eindeutig zu ersehen, daß damit äußere, sichtbare Wunderzeichen gemeint sind, so an einer Stelle, wo auch mehrere Wunder im einzelnen aufgezählt werden (bei der Ankündigung der Geburt Jesu): «Und er (Gott) wird ihn (Jesus) lehren das Buch und die Weisheit und die Thora und das Evangelium und wird ihn entsenden zu den Kindern Israel. (Sprechen wird er): ‚Siehe, ich komme zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn. Siehe, ich will euch erschaffen aus Ton die Gestalt eines Vogels und will in sie hauchen, und sie wird werden ein Vogel mit Allahs Erlaubnis; und ich will heilen den Blindgeborenen und Aussätzigen und will die Toten lebendig machen mit Allahs Erlaubnis, und ich will euch verkünden, was ihr essen und was ihr aufspeichern sollt in euren Häusern. Siehe, hierin ist wahrlich ein Zeichen für euch, so ihr gläubig seid. Und als ein Bestätiger komme ich von der Thora, die vor mir war, und um euch zu erlauben einen Teil von dem, was euch verwehrt war; und ich komme zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn. So fürchtet Allah und gehorchet mir; siehe, Allah ist mein Herr und euer Herr, darum dienet ihm. Dies ist ein rechter Weg.'» [33]

Das Wunder mit den aus Lehm gebildeten Vögeln stammt aus den Apokryphen und gehört in die Kindheit Jesu [34]; die übrigen drei Wunder bzw. Kategorien von Wundern, die hier genannt sind, sind echt biblisch: Heilung des Blindgeborenen: Joh 9,1—41; Heilung des Aussätzigen:

---

30 Zwemer, a. a. O. 79—82. 95. 101—103. 105 f. Simon Petrus ist das Haupt der Apostel (ebd. 97); auch Paulus und die Evangelisten sind bekannt, aber die betr. Angaben sind z. T. sehr verworren oder tendenziös entstellt (siehe ebd. 139—142). Interessant ist, daß im Koran die Apostel niemals rusul genannt werden, was etymologisch und sachlich entsprechend wäre, sondern hawârijjûna (Sure 3,45; 5,111.112; 61,14); diese Bezeichnung für Apostel ist christlich-äthiopischen Ursprunges (Zwemer, a. a. O. 80 note 1; Rudolph, a. a. O. 50; Ahrens, ZDMG 84 [1930] 22; daselbst weitere Belege) — auch ein deutlicher Fingerzeig für die Herkunft (eines Teiles) der christlichen Einflüsse im Koran.

31 Sure 2,254; vgl. 2,81; 3,43; 5,110; 43,63; 61,6.

32 Vgl. z. B. Sure 16,46 mit 6,57; siehe auch Rudolph, a. a. O. 81; Ahrens, Muhammed 136 f. Jesus selbst ist ein «Zeichen» (Sure 19,21); Jesus und seine Mutter sind «ein Zeichen für alle Welt» (Sure 21,91; vgl. dazu NZM 1 (1945) 312).

33 Sure 3,43 f.

34 Vgl. darüber NZM 1 (1945) 309. 311.

Mt 8,1—4 (und Parallelen: Mk 1,40—45; Lk 5,12—14); Totenerweckungen: Mt 9,18—26 (und Parallelen: Mk 5,22—43; Lk 8,41—56); Lk 7,11—17; Joh 11,1—44; vgl. zum Ganzen auch: Mt 11,5 (Parallele: Lk 7,22).

Eine fast wörtlich gleiche Parallele findet sich in der 5. Sure: «Dann wird Allah sprechen: ‚O Jesus, Sohn Marias, gedenke meiner Gnade gegen dich . . . und als ich dich lehrte die Schrift und die Weisheit und die Thora und das Evangelium, und als du aus Ton mit meiner Erlaubnis die Gestalt eines Vogels erschufst und in sie hineinhauchtest und sie ein Vogel ward mit meiner Erlaubnis; und als du die Blinden und Aussätzigen heiltest mit meiner Erlaubnis und die Toten herauskommen ließest mit meiner Erlaubnis; und als ich die Kinder Israel von dir zurückhielt, als du ihnen die deutlichen Zeichen brachtest [35]. Und da sprachen die Ungläubigen unter ihnen: ‚Dies ist nichts als offenkundige Zauberei'.» [36] In diesem Text ist (nach der Übersetzung) von Blinden und Aussätzigen in der Mehrzahl die Rede, obwohl der arabische Text genau die gleichen Formen hat wie an der vorhergehenden Stelle; wenn die betr. arabischen Worte hier wirklich kollektiv zu verstehen sind, sind außer den bereits zitierten Stellen aus den Evangelien auch noch zu vergleichen: Mt 9,27—31; 15,30; Mk 8,22—26; Mt 20,29—34 (und Parallelen: Mk 10,46—52; Lk 18,35—43), über Heilungen von Blinden; Lk 17,11—19, über die Heilung der 10 Aussätzigen [37].

Diese beiden Stellen sind die einzigen mit den Evangelien übereinstimmenden Berichte über die Wunder Jesu. Ihre Dürftigkeit ist ein Zeichen dafür, wie sehr Mohammed bei seiner Kenntnis des Neuen Testamentes, die ihm ja nur durch mündliche Vermittlung zufloß, von Zufälligkeiten abhängig war. In der islamischen Tradition sind die Berichte über diese Wunder Jesu ausführlicher [38].

Aus dem Koran gehört hierher nur noch die merkwürdige Stelle: «Und als ich den Jüngern inspirierte: ‚Glaubet an mich und an meinen

---

35 Vielleicht Anspielung auf Ereignisse wie Lk 4,16—30; Joh 7,32—49; 8,59; 10,22—39, oder auf die Bewahrung vor dem Kreuzestode (siehe unten S. 117)..

36 Sure 5,109f.

37 Sadr-ud-din (a. a. O. 100) versucht, alle diese Handlungen ihres Wundercharakters zu entkleiden und übersetzt daher Sure 3,43b (nach seiner Zählung V. 48) folgendermaßen: «Ich komme zu euch mit einem Beweis von eurem Herrn. Ich will euch aus Ton eine Gestalt erschaffen wie die eines Wesens, das im höheren Bereich mit Erlaubnis Gottes fliegen kann. [Wieso wäre das ein Beweis für die Wahrheit seiner Lehre??] Und ich werde die (geistig) Blindgeborenen und Aussätzigen heilen, (ja) ich werde (sogar die geistig) Toten ins Leben rufen mit Erlaubnis Gottes . . .» Die Parallelstelle Sure 5,110 wird so übersetzt (a. a. O. 212f.): «. . . als du nach meinem Willen aus Ton das Gebilde eines Vogels fertigtest und hineinhauchtest, worauf es mit meinem Willen fliegend ward; [hier ist also die Abschwächung des wunderbaren Vorganges stillschweigend aufgegeben; ein Kommentar zu diesem Text wird nicht gegeben]; wie du mit meinem Willen einen geistig Blindgeborenen und einen Aussätzigen heiltest; wie du mit meinem Willen geistig Tote auferstehen ließest . . .». Das tendenziös interpolierte Wort «geistig» wird hier schon nicht einmal mehr in Klammer gesetzt! Über eine solche Interpretationsmethode braucht weiter kein Wort verloren zu werden.

38 Vgl. Zwemer, a. a. O. 84—91.

Gesandten'. Sie sprachen: ‚Wir glauben, und sei du Zeuge, daß wir Muslime [= Gottergebene] sind'. Und als die Jünger sprachen: ‚O Jesus, Sohn Marias, ist dein Herr imstande, zu uns einen Tisch vom Himmel herabzusenden?' Er sprach: ‚Fürchtet Allah, so ihr gläubig seid'. Sie sprachen: ‚Wir wollen von ihm essen und unsre Herzen sollen in Frieden sein, und wissen wollen wir, daß du uns tatsächlich die Wahrheit gesagt hast, und wollen ihre Zeugen sein'. Da sprach Jesus, der Sohn Marias: ‚O Allah, unser Herr, sende zu uns einen Tisch vom Himmel herab, daß es ein Festtag für uns werde, für den ersten und letzten von uns, und ein Zeichen von dir; und versorge uns, denn du bist der beste Versorger'. Da sprach Allah: ‚Siehe, ich sende ihn zu euch hinab, und wer hernach von euch ungläubig ist, siehe, den werde ich strafen mit einer Strafe, wie ich keinen von aller Welt strafen werde'.» [39] Hier haben sich unverkennbar sehr verworrene Vorstellungen vom Abendmahl — sei es als historisches Ereignis im Leben Jesu, sei es als liturgische Feier in der Kirche (vgl. 1. Kor 10,21 «Tisch des Herrn»; ebd. 11,20 «Abendmahl des Herrn») — mit dem Visionserlebnis des hl. Petrus (Apg 10,9—16) und anderen Vorstellungen, vielleicht geradezu märchenhafter Art [40], zu einem eigenartigen Konglomerat verbunden [41].

Die Tradition hat, wie so oft, diese dunkle Angabe aus dem Koran weiter ausgesponnen und zu einer ausführlichen Schilderung erweitert, worin ganz deutlich gewisse Erinnerungen an die wunderbare Brotvermehrung (Mt 14,13—21 mit Parallelen: Mk 6,31—44; Lk 9,10—17; Joh 6,1—15; 2. Brotvermehrung: Mt 15,32—39, mit Parallele: Mk 8,1—10) zu erkennen sind (Brot und Fisch); andere Einzelheiten sind aber phantastisch und albern, so z. B.: auf dem Tisch, der vom Himmel herabkommt, ist ein gebratener Fisch, ohne Schuppen und Gräten; auf Befehl Jesu wird er wieder lebendig, und auf einen neuen Befehl kehrt er wieder in seinen vorherigen Zustand zurück! [42]. Die Tradition kennt übrigens noch weitere Wunder Jesu, von denen manche aus den Evangelien stammen, andere aber ähnliche geschmacklose Phantasien sind wie das vorstehend zitierte Beispiel [43]. In der Tradition ist allerdings auch

---

39 Sure 5,111—115.

40 Vgl. Bernhard Heller, Das hebräische und arabische Märchen 376 (in: Johannes Bolte und Georg Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm IV [Leipzig 1930] 315—418).

41 Vgl. Gabrieli, Bessarione, Anno V - Vol. 9 (1900/01) 56; Palmieri, a. a. O. 1788 f.; Rudolph, a. a. O. 81 f.; Tor Andrae, Mohammed (Göttingen 1932) 31; Fritsch, a. a. O. 141; Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 561 b; Grégoire, a. a. O. 108. — Sadr-ud-din (a. a. O. 213) gibt zu V. 114 folgende Erklärung: «Was von der Speise, die vom Himmel kam, gesagt wird, darf nicht wörtlich aufgefaßt werden. Jede Gabe, die wir besitzen, kommt von Gott oder vom Himmel. Vgl. 15,21, wo es heißt: ‚Da ist nicht ein einzig Ding, wovon nicht Schätze bei uns, und wir senden es nicht herab, denn in sichtbarem Maße'.» Diese Deutung, die, absolut genommen, möglich wäre, scheitert aber hier daran, daß die Jünger, nach dem ganzen Zusammenhang, ein auffallendes, sichtbares Zeichen verlangen und auf Jesu Gebet hin auch erhalten. Außerdem verrät sich allzu deutlich die rationalistische Tendenz, alles Wunderbare um jeden Preis zu eliminieren.

42 Vgl. Zwemer, a. a. O. 93—99. Sehr wahrscheinlich hat auch das eucharistische Ichthys-Symbol zu dieser Erweiterung der Erzählung beigetragen (Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 561 b).

43 Vgl. Zwemer, a. a. O. 47 note 1. 81 f. 83—99. 126 f. 142. Man wird darüber aber nicht zu hart urteilen, wenn man weiß, welche Albernheiten sich in manchen Apokryphen finden — die ja schon von Hieronymus und anderen Kirchenvätern in gebührender Weise verurteilt worden sind.

Mohammed selbst zum großen Thaumaturgen gemacht worden [44], der doch ausdrücklich und wiederholt erklärt hatte, er könne keine Wunder wirken [45].

Trotz aller Wunder Jesu blieben aber die Juden ungläubig (siehe oben S. 114) [46]; nur die Jünger schlossen sich glaubensvoll an Jesus an: «Und als Jesus ihren (der Juden) Unglauben wahrnahm, sprach er: ‚Welches sind meine Helfer zu Allah hin?' Es sprachen die Jünger: ‚Wir sind Allahs Helfer; wir glauben an Allah, und bezeuge, daß wir Muslime sind!'» [47] Die Verstocktheit der Juden führte dazu, daß sie Jesus kreuzigten — oder wenigstens kreuzigen wollten.

Widersprechende Angaben über Jesu Lebensende. [48]

Die Frage, wie Mohammed sich das Ende des Lebens Jesu vorgestellt hat, ist ziemlich schwierig zu beantworten, denn die betreffenden Angaben im Koran sind zum mindesten sehr dunkel, wenn nicht geradezu einander widersprechend. Um hier einigermaßen klar zu sehen, sollen zunächst alle einschlägigen Texte wörtlich vorgeführt werden: «Und sie (die Juden) schmiedeten Listen, und Allah schmiedete Listen, und Allah ist der beste Listenschmieder [49]. (Gedenke), da Allah sprach: ‚O Jesus, siehe, ich will dich verscheiden lassen und will dich erhöhen zu mir und will dich von den Ungläubigen reinigen und will diejenigen, die dir nachfolgen, über die Ungläubigen setzen bis zum Tag der Auferstehung. Alsdann ist zu mir eure Wiederkehr, und ich will richten zwischen euch über das, worin ihr uneins seid'» [50]. Noch klarer ist vom Tode Jesu die Rede an der bereits oben (S. 110 f.) zitierten Stelle, wo Jesus selbst unter den Wohltaten Gottes aufzählt: «... und Frieden

---

[44] Andrae, Die Person Muhammeds 39—91 (vgl. NZM 1 [1945] 314 Anm. 70).

[45] Sure 6,37.50; 7,188; 11,33; 13,8.27; 17,92—95; 25,8—11; 29,49; vgl. auch 46,8; 79,42—45; Rudolph, a. a. O. 88; Ahrens, Muhammed 142 f.; H. Lammens, L'Islam (Paris-Beyrouth 1926) 58; Gustav Hölscher in den Anmerkungen zu Nikolaus von Cues, Sichtung des Alkorans, herausg. v. Paul Naumann (Leipzig 1943) 156 Anm. 8 (S. 156 f.). (Diese Veröffentlichung ist mir dank der Freundlichkeit von Herrn Prof. W. Baumgartner, Basel, zugänglich gewesen.)

[46] Sure 5,110; vgl. auch 3,45; 43,57—59. — Die Stellen Sure 4,155; 5,82 handeln ebenfalls vom Unglauben der Juden gegenüber Jesus, beziehen sich aber vielleicht nicht auf seine Zeitgenossen, sondern auf die späteren Juden, oder schließen diese wenigstens mit ein.

[47] Sure 3,45; vgl. 5,111 (oben S. 114 f.); 61,14. — Die Selbstbezeichnung der Jünger als «Allahs Helfer» ist vielleicht eine Erinnerung an 1. Kor 3,9 (vgl. Ahrens, Muhammed 197).

[48] Vgl. Gabrieli, Bessarione, Anno V - Vol. 9 (1900/01) 46 f.; Palmieri, a. a. O. 1789 f.; Rudolph, a. a. O. 82; Ahrens, Muhammed 196; Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 560 f.; Fritsch, a. a. O. 66—70; Zwemer, a. a. O. 49 f. 79. 99—104. — In der späteren Überlieferung werden eine große Anzahl Einzelheiten aus der Leidensgeschichte ziemlich genau nach den Evangelien berichtet, doch das Ende ist: Die Juden glauben Jesus zu kreuzigen, aber in Wirklichkeit ist es Judas, der gekreuzigt wird, weil Gott ihn Jesus ähnlich erscheinen läßt und Jesus vor den Juden verbirgt. (Zwemer, a. a. O. 101—103).

[49] Sadr-ud-din (a. a. O. 100) schwächt das Verbum makara in seiner Übersetzung ab zu der Bedeutung «Pläne schmieden». Vgl. aber über die «List Allahs» auch Sure 7,182; 68,45; 86,14.15; dazu Carl Brockelmann, Archiv f. Religionswiss. 21 (1922) 118.

[50] Sure 3,47 f.

auf den Tag meiner Geburt und den Tag da ich sterbe, und den Tag da ich erweckt werde zum Leben!» [51].

Andererseits wird der Kreuzestod Jesu ausdrücklich geleugnet. Bezüglich dieser Einzelheit ist der betreffende Text klar, daneben gibt er aber wieder neue Rätsel auf; er lautet: «Und weil sie (die Juden) ungläubig waren und wider Maria eine große Verleumdung aussprachen, und weil sie sprachen: ‚Siehe, wir haben den Messias Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Allahs, ermordet', — doch ermordeten sie ihn nicht und kreuzigten ihn nicht, sondern einen ihm ähnlichen — (darum verfluchten wir sie). Und siehe, diejenigen, die über ihn uneins sind, sind wahrlich im Zweifel inbetreff seiner. Sie wissen nichts von ihm, sondern folgen nur Meinungen. Und nicht töteten sie ihn in Wirklichkeit, sondern es erhöhte ihn Allah zu sich, und Allah ist mächtig und weise. Und wahrlich, vom Volke der Schrift wird jeder an ihn glauben vor seinem Tode; und am Tage der Auferstehung wird er wider sie Zeuge sein» [52].

Der sensus obvius des letzten Textes ist, nach dem ganzen Zusammenhang: Während die Juden glaubten, Jesus getötet zu haben, hat Gott ihn aus ihren Händen errettet und (ohne Tod) zu sich erhöht. Wie soll man dann aber die vorher zitierten Stellen verstehen, wo von seinem Tode die Rede ist? Die mohammedanischen Exegeten haben verschiedene Auswege ausgedacht: entweder, Gott habe Jesus zwar vor dem Kreuzestode bewahrt, aber eines natürlichen Todes sterben lassen und ihn dann nach kurzer Zeit, etwa nach einigen Stunden, wieder von den Toten auferweckt und zu sich in den Himmel erhoben; oder, Jesus sei zwar damals ohne Tod in den Himmel entrückt worden, werde aber vor dem Weltgericht wiederkommen, dann sterben und bei der allgemeinen Auferstehung auch wieder zum Leben erweckt werden, usw. [53]. Die Künstlichkeit dieser Harmonisierungsversuche ist unver-

---

51 Sure 19,34; vgl. dazu auch 5,117. — 19,34 könnte allerdings auch eine irrtümliche Wiederholung von 19,15 sein, wo dasselbe von Johannes dem Täufer gesagt wird. (Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 560 b.)

52 Sure 4,155—157; vgl. dazu die oben Anm. 48 zitierten Autoren-Stellen.

53 Vgl. Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 560 f.; Zwemer, a. a. O. 50 note 1.2. — Für die zweite Möglichkeit könnte besonders V. 157 geltend gemacht werden: «Und wahrlich, vom Volke der Schrift [= Juden und Christen] wird jeder an ihn glauben vor seinem Tode ...» Rein grammatisch kann damit sowohl der Tod Jesu wie auch der Tod des Gläubigen gemeint sein, und tatsächlich sind beide Deutungen von mohammedanischen Exegeten vertreten worden (vgl. Macdonald, a. a. O. 561 a). Die heutigen Mohammedaner sind sich nur darüber einig, daß Jesus nicht am Kreuze gestorben ist, weil das der Korantext unbedingt verlangt; ob er aber eines natürlichen Todes gestorben ist oder jetzt im Himmel lebt (vgl. unten S. 121), darüber gibt es keine einheitliche Auffassung. Vgl. Muhammed Ali, Oriente Moderno 6 (1926) 114.119.

Sadr-ud-din übersetzt Sure 3,48 (nach seiner Zählung: V. 54) wie folgt (a. a. O. 101): «O Jesu, ich lasse dich sterben (den natürlichen Tod) und werde dich erhöhen in Ehre zu mir und werde dich reinigen von (den Beschuldigungen) derjenigen, die ungläubig sind, und werde diejenigen, die dir folgen, über diejenigen stellen, die dich verwerfen, bis zum Tage der Auferstehung ...» Dazu wird noch die Erklärung gegeben: «Jesus ward von Gott versichert, daß seine Feinde ihn nicht töten oder kreuzigen würden; Gott wollte ihn vor dem Fluche des schmachvollen Todes, der von jenen geplant war, bewahren ...» (zitiert Gal 3,13; Deut 21,23). «Jesus aber

kennbar. Offenkundig liegen hier Angaben von verschiedenen Gewährsmännern oder wechselnde Ansichten Mohammeds vor, um deren Ausgleich er nicht besorgt war [54].

Die Frage, woher die doketische Auffassung des Kreuzestodes stammt, hat die Gelehrten schon viel beschäftigt; man hat aus der Geschichte der Häresien alles einschlägige Material zusammengetragen, gnostischen oder manichäischen Einfluß vermutet [55]. Wahrscheinlich liegt aber die Erklärung viel näher, wie H. Grégoire in

---

ward dessen von Gott getröstet, daß er dieser Schmach nicht ausgeliefert werden, sondern eines natürlichen Todes sterben würde ...». In welcher Weise man sich die Bewahrung vor dem Kreuzestod denken soll, wird auseinandergesetzt in der Erklärung zu Sure 4,156 (a. a. O. 178; daselbst als V. 157 gezählt): «Juden und Christen glauben beide an den Kreuzestod Jesu. — Die Juden verwerfen Jesus auf Grund von Deut 21,23 ...» (Die Christen sagen, daß Jesus den Fluch trug, weil er die Sünden der Welt auf sich nahm, Gal 3,13). «Indessen, der heilige Koran verwirft beide Behauptungen als falsch und unbegründet. Er setzt auseinander, wie Jesus der schmachvolle Tod erspart worden sei, indem er lebend wieder vom Kreuz genommen wurde, nachdem er nur einige Stunden daran gehangen hatte, was den Tod eines Mannes nicht zur Folge zu haben braucht. Jesus wurde vielmehr erhöht; denn er erlitt den fluchbringenden Tod nicht. Der Koran läßt das Vorbringen der Juden in sich zusammenfallen und trifft das Dogma von der Erlösung durch Jesu Kreuzestod an der Wurzel.» [Sperrung von mir. J. H.] Die Ernsthaftigkeit, mit der Sadr-ud-din diese verrostete Waffe aus der Rumpelkammer rationalistischer Theorien handhabt, um dem Dogma der Erlösung den Todesstreich zu versetzen, könnte erheiternd wirken — wenn es nicht bedrückend wäre, zu sehen, welche unheilvolle Wirkungen solche in wissenschaftlichen Kreisen längst aufgegebenen Erklärungsversuche wie die Scheintodshypothese immer noch ausüben können. Eine derartige Argumentation bedarf keiner weiteren Erörterung. Nur als Kuriosum sei noch beigefügt: Nach der Lehre der Ahmedijja-Sekte, der Sadr-ud-din angehört, ist Jesus seinen Verfolgern in Jerusalem entkommen, nach Srinagar bei Kaschmir gelangt, dort gestorben und begraben worden! (Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam. 2 [Heidelberg 1925] 291 f.)

54 Vgl. Rudolph, a. a. O. 82: «Über den Tod Jesu ist die Meinung Muhammeds zwiespältig. In der mekkanischen Stelle Sure 19,34 ist noch ganz einfach die Rede vom Tag, da er stirbt, und vom (späteren) Tag, da er auferweckt wird zum Leben. Jesu Ende ist also das gleiche wie bei jedem andern Menschen. In Medina dagegen nimmt Mohammed an, daß er sofort nach dem Tode zu Gott entrückt worden sei (Sure 3,48; 5,117); — wie die Martyrer; also kein Zeichen für Jesu Göttlichkeit! — den Kreuzestod Jesu, von dem er vielleicht erst in Medina erfuhr, hält er für eine jüdische Erfindung (Sure 4,156) ... vielmehr haben die Juden während seiner Entrückung einen andern, ihm ähnlichen Menschen gekreuzigt (Sure 4,156) ...» Ob Rudolph die «Entrückung» in Sure 4,156 auch als eine Entrückung nach dem (natürlichen) Tode versteht, wie an den vorhergehenden Stellen, ist nicht ganz klar; es scheint aber doch so gemeint zu sein.

55 Rudolph (a. a. O. 82) nimmt gnostischen Einfluß an, Ahrens (ZDMG 84 [1930] 153 f.; Muhammed 196) manichäischen; vgl. auch Frants Buhl, Das Leben Muhammeds. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder (Leipzig 1930) 128; Gabrieli, Bessarione, Anno V - Vol. 9 (1900/01) 46 f.

Ahrens (ZDMG 84 [1930] 154; Muhammed 196) sieht eigenartigerweise einen Widerspruch zu Mohammeds doketischer Auffassung in dem bekannten Vers Sure 5,79, wo es von Jesus und seiner Mutter heißt: «Beide aßen Speise»; darin soll eine antidoketische Tendenz liegen. Letzteres ist sicher der Fall bei Ignatius von Antiochien in der Polemik gegen die Gnostiker, worauf Ahrens a. a. O. hinweist; aber bei Mohammed steht ein ganz anderer Gedanke im Vordergrund: nicht daß Jesus ein wirklicher Mensch war, sondern daß er nur ein bloßer Mensch war, der auf Speise und Trank angewiesen war wie alle anderen Menschen, darauf kommt es ihm an (vgl. Ahrens, Muhammed

einer kurzen, aber wertvollen Studie gezeigt hat [56]. Er geht davon aus, daß Mohammed über manche Einzelheiten der christlichen Lehre besser informiert gewesen sein muß als man gewöhnlich annimmt (obwohl ihm andererseits auch wieder grobe Irrtümer unterlaufen sind), und seine Kenntnisse geschickt für seine eigenen Zwecke zu gebrauchen wußte; besonders wo unter den ihm bekannten Christen Meinungsverschiedenheiten bestanden, nützte er diese Situation sofort aus, um gewissermaßen den Schiedsrichter zu spielen. Grégoire zeigt das [57] an der im Koran als Beweis für die Auferstehung verwendeten Siebenschläferlegende [58] und deutet in derselben Weise auch die oben zitierte berühmte Stelle Sure 4, 156. Zweifellos ist die dort aufscheinende Auffassung doketisch; man braucht deswegen aber nicht alle doketischen Häresien zu durchstöbern, sondern man muß sich fragen: Auf welche Kontroversen unter seinen christlichen Zeitgenossen in Arabien nimmt Mohammed hier Bezug? (Die Anspielungen auf solche Meinungsverschiedenheiten im Text sind ja unverkennbar). Die Antwort ergibt sich aus der Geschichte des Monophysitismus, der sich im 6. Jahrhundert in zwei sich bitter befehdende Parteien gespalten hatte. Die Severianer (nach Severus von Antiochien, † 538) lehrten die Sterblichkeit und Verweslichkeit des Leibes Christi (vor der Auferstehung) und wurden daher von ihren Gegnern Phthartolatren genannt; die Julianisten (nach Julian von Halikarnass, † wahrscheinlich bald nach 527) waren konsequenter in ihrem Monophysitismus, erklärten daher den Leib Christi als unsterblich und unverweslich und deuteten die Leidensgeschichte doketisch; von ihren Gegnern wurden sie deshalb als Aphthartolatren, Aphthartodoketen oder Phantasiasten bezeichnet. Diesen Julianisten nun stimmt Mohammed hier bei; damit streckt er der äußersten Linken des Monophysitismus die Hand hin und sucht diese Partei zu sich herüberzuziehen [59].

Eine überraschende und sehr eindrucksvolle Bestätigung dieser Ansicht ergibt sich, wenn man den arabischen Text Sure 4, 156 etwas anders übersetzt als es gewöhnlich geschieht (siehe oben S. 117), nämlich: «... sie kreuzigten ihn nicht, sondern es schien ihnen nur so» [60]. Bei diesem Wortlaut ist der Anklang an die Lehre

---

198). Wenn von Mohammed selbst (Sure 25, 8) und von den Propheten der Vorzeit (Sure 21, 8; 23, 24; 25, 22) gesagt wird, daß sie essen und trinken, so heißt das eben, daß sie gewöhnliche Menschen sind, und daß man deshalb ihre Botschaft nicht annehmen will (vgl. Rudolph, a. a. O. 85; Ahrens, Muhammed 142). — Wie sehr der Doketismus dem islamischen Denken kongenial ist, zeigt die spätere Philosophie, in der die Manifestationslehre eine so große Rolle spielt. Vgl. Max Horten, Die Philosophie des Islam (München 1924) 114—170. 250 f. (über den wesentlichen, oft zu wenig beachteten Unterschied von Manifestation und Inkarnation siehe ebd. 12—14).

56 Siehe oben Anm. 3.

57 Grégoire, a. a. O. 108—112.

58 Sure 18, 8—21. — Vgl. über diese Legende I. Guidi, Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso. Roma 1885. (Accademia dei Lincei); I sette dormienti. Bessarione 1 (1896/97) 316—325. 370—376. 447—453. 545—554 (anonym; speziell über die koranische Fassung daselbst 322—325. 452 f.); weitere Literatur bei Heller, a. a. O. (siehe oben Anm. 40) 376 f.; Edmond Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord (Alger 1909) 198 note 3, und in den einschlägigen Artikeln der theologischen Lexika.

59 Grégoire, a. a. O. 113—118. Er kann nachweisen, daß die Julianisten im christlichen Südarabien Anhänger hatten (ebd. 117 f.); die Nestorianisierung Südarabiens unter persischer Herrschaft (siehe Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum [Uppsala und Stockholm 1926] 16—24. 29; vgl. ebd. 25—30; über nestorianischen Einfluß auf Mohammed vgl. auch ebd. 158—160. 166. 188—191. 195—203; kurz zusammenfassend: Andrae, Mohammed 74 f.) kann nur oberflächlich gewesen sein (Grégoire, a. a. O. 118 note 1; vgl. auch ebd. note 5). Übrigens erwähnt Andrae (Ursprung 15) auch selbst das Vorkommen von Julianisten in Südarabien.

60 Die entscheidenden Worte lauten: walâkin schubbiha lahum; sie sind oben nach der herkömmlichen Deutung wiedergegeben: «sondern einen ihm ähnlichen»; die wörtliche Übersetzung ist: «sondern wurde ähnlich gemacht für sie» (schubbiha

der «Phantasiasten» oder «Aphthartodoketen» frappierend. Allerdings blieb in Wirklichkeit doch ein Abgrund zwischen ihnen und Mohammed, denn die Julianisten sind zu ihrer Lehre ja durch die Überbetonung der göttlichen Natur Christi gekommen, während Mohammed die Gottheit Christi entschieden ablehnt — was er hier aber geschickt verschweigt [61]. Ob er mit diesem diplomatischen Kunstgriff zu seinen Lebzeiten Erfolg hatte, ist sehr zweifelhaft; aber vielleicht ist das Bekenntnis zum Doketismus doch nicht ohne Einfluß auf den späteren Triumph des Islam in Syrien und besonders in Ägypten geblieben, wo der Monophysitismus eine starke Position hatte [62].

Auferstehung und Himmelfahrt Jesu?

Die im vorhergehenden Abschnitt zitierten Texte enthalten mehrere Stellen, die auf Auferstehung und Himmelfahrt gedeutet werden könnten; aber die mancherlei Unsicherheiten der Interpretation im einzelnen machen auch diese Folgerung vielfach unsicher. Auszuschließen ist zunächst, das ist nach dem Gesagten klar, die Auferstehung nach dem Kreuzestode, weil eben Jesus nach dem Koran nicht am Kreuze gestorben ist. Somit bleiben für die Deutung der «Wiedererweckung zum Leben» [63] nur zwei Möglichkeiten: entweder ist Jesus eines natürlichen Todes gestorben, während die Juden glaubten, ihn zu kreuzigen, und dann nach kurzer Zeit wieder zum Leben erweckt worden [64], oder er wird erst nach seiner Wiederkunft, kurz vor dem Jüngsten Gericht, sterben, und dann mit allen anderen Toten zusammen auferweckt werden [65]. (Damit wird aber schon die Frage der Wiederkunft Jesu nach islamischer Auffassung berührt, die in einem späteren Artikel noch eigens behandelt werden soll.) In diesem Falle stellt seine Auferstehung aber keinerlei Prärogative dar und kann daher hier unberücksichtigt bleiben.

---

ist das Passiv der II. Form von schabaha), wobei dann gewöhnlich als Subjekt ein Maskulinum angenommen wird, also: «sondern (einer) wurde ähnlich gemacht für sie», d. h. sie glaubten Jesus zu kreuzigen und kreuzigten statt seiner einen anderen ihm ähnlichen Menschen. Grégoire übersetzt dagegen mit einem Neutrum als Subjekt und mit einer anderen Nuance der Grundbedeutung: «es wurde ihnen unsicher (oder unklar) gemacht = sie waren der Spielball einer Täuschung» (la chose fut rendue incertaine ou obscure pour eux = ils furent le jouet d'une illusion). Im Griechischen würde der betr. Ausdruck heißen: ephantásthe, oder noch einfacher: édoxen autoís! (Grégoire, a. a. O. 113 f.). Diese Übersetzung ist von hervorragenden Arabisten, wie C. Nallino und M. Guidi, gebilligt oder wenigstens als wahrscheinlich anerkannt worden (ebd. 107). Übrigens übersetzt jetzt auch Sadr-ud-din (a. a. O. 178): «... sondern es erschien ihnen bloß so», und bereits Gabrieli hat offenbar den Text in demselben Sinne verstanden, mit einem Neutrum als Subjekt, wenn er übersetzt: «Ma in verità non lo uccisero e non lo crucifissero: soltanto parve loro (di mandarlo a morte, mentre uccidevano un tale che lo somigliava e che a lui fu sostituito)». Bessarione, Anno V - Vol. 9 (1900/01) 38. [Sperrung von mir. J. H.)]

61 Grégoire, a. a. O. 113.

62 Ebd. 119.

63 Sure 19, 34; vgl. auch 3, 48 a; 5, 117; Rudolph, a. a. O. 82 f.

64 Belege aus der Tradition bei Zwemer 104 f.; bei einem mohammedanischen Autor ist auch das Wiedersehen mit Maria Magdalena erwähnt, die aber mit der blutflüssigen Frau (Mt 9, 20—22 und Parallelen: Mk 5, 25—34; Lk 8, 43—48) verwechselt wird.

65 Vgl. Zwemer, a. a. O. 50 note 2.

Die anderen hier in Betracht kommenden Stellen sprechen im sensus obvius für eine Entrückung zu Gott ohne Durchgang durch den Tod [66], also für eine glorreiche Himmelfahrt [67], was auch der traditionellen mohammedanischen Auffassung entspricht [68]; von der bereits erwähnten modernistischen Richtung im heutigen Islam, die aus prinzipiellen Gründen eine derartige Verklärung nicht zugeben kann, werden die betreffenden Texte so interpretiert, daß damit nur eine Bewahrung Jesu vor dem gewaltsamen und schmachvollen Kreuzestode und die Aufnahme (der Seele) zu Gott nach dem natürlichen Tode ausgedrückt sein soll [69] — was eine offenkundige Aushöhlung des Wortsinnes darstellt.

Zu erwähnen bleibt hier schließlich auch noch die dunkle Stelle: «Und wir machten den Sohn Marias und seine Mutter zu einem Zeichen und gaben beiden eine Höhe zur Wohnung, eine Stätte der Sicherheit (oder: des Friedens) und eines Quells» [70]. Manche sehen darin eine Anspielung auf die Himmelfahrt, die damit auch von Maria ausgesagt wäre [71]; meistens deutet man diesen Text aber auf eine Episode im irdischen Leben Jesu und Marias [72].

Alles in allem genommen, verschwindet also auch die Gestalt Jesu, ebenso wie die seiner Mutter, am Ende des Erdenlebens in einem eigenartigen Zwielicht. Die traditionelle islamische Auffassung, daß Jesus jetzt mit Leib und Seele im Himmel ist, entspricht wohl am besten den im Koran vorherrschenden Ideen; daß sich aber aus den Korantexten selbst kein völlig klares und eindeutiges Bild ergibt, ist die natürliche Folge des Umstandes, daß sich die Aussagen über das Leben Jesu aus so heterogenen Bestandteilen zusammensetzen.

Über die benutzten Quellen im einzelnen braucht hier weiter nichts mehr gesagt zu werden, da sie bereits im Laufe der Darstellung genügend besprochen worden sind.

Wenn nun zum Schluß, ohne den weiteren Untersuchungen vorzugreifen, der bisherige Eindruck zusammengefaßt werden soll, so ergibt sich eines bereits mit aller Deutlichkeit: Trotz mancher konkreter Einzelzüge hat dieser Christus doch etwas eigenartig Unbestimmtes,

---

66 Sure 4,156; auch Sure 3,48. Die dort vorkommenden Worte innî mutawaffîka sind oben (S. 116) übersetzt: «Siehe, ich will dich verscheiden lassen»; Ahrens (Muhammed 195) übersetzt noch indifferenter: «ich will dich hinwegrufen». Tatsächlich kann dieser Ausdruck einen seligen Tod bezeichnen, braucht aber nicht in diesem Sinne verstanden zu werden (Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 560b).

67 Grégoire, a. a. O. 113; er versteht auch Sure 3,48; 5,109 [? gemeint ist wohl 5,117] in diesem Sinne.

68 Nach der traditionellen Auffassung ist Jesus jetzt mit Leib und Seele im Himmel. (Zwemer, a. a. O. 127 f.)

69 Vgl. Sadr-ud-din, a. a. O. 101, in der Erklärung zu Sure 3,48: «Aber Gott versprach Jesus, daß er in die göttliche Allgegenwart erhoben werden würde ...» [!! Befand er sich etwa vorher nicht in der göttlichen Allgegenwart??]

70 Sure 23,52.

71 Ahrens, Muhammed 195; etwas zurückhaltender: Rudolph, a. a. O. 82f; vgl. NZM 1 (1945) 313.

72 Vgl. Zwemer, a. a. O. 45; A. J. Wensinck, Enzyklopädie des Islâm III 368b (Art. Maryam). Nach der Ansicht der Ahmedija handelt es sich hier um die Flucht Jesu vor seinen Feinden in Jerusalem und seine Wanderung nach Kaschmir (vgl. oben Anm. 53).

man möchte fast sagen, Unwirkliches, an sich — und das rührt davon her, daß er kein Erlöser ist. Auf welchem Wege auch immer doketische Vorstellungen zu Mohammed gelangt sein mögen — sie fanden bei ihm eine nur allzu bereitwillige Aufnahme, wenigstens was den Kreuzestod betrifft. Die Gründe dafür sind nicht ganz klar; vielleicht haben wir darin einfach die Reaktion des rein natürlichen Menschen auf die Botschaft vom gekreuzigten Erlöser zu sehen: das «Wort vom Kreuze» ist ihm Torheit (vgl. 1. Kor 1, 18). Ein Gesandter Allahs kann nicht ein so schmähliches Ende haben![73] Wenn Mohammed in Jesus einen wirklichen Gesandten Gottes sehen wollte — wenn auch nur den zweitgrößten, oder überhaupt nur einen aus der Reihe der Propheten — dann mußte er, sobald diese seine Auffassung einmal feststand, den Kreuzestod ablehnen. Damit ist für den Islam Wirklichkeit geworden, was Paulus einmal als drohende Möglichkeit, als unheimliche Versuchung vor sich sieht, um es sogleich weit von sich zu weisen: Evacuatum est scandalum crucis! (Gal 5, 11).

Vielleicht war sich Mohammed der Tragweite seiner Entscheidung nicht klar bewußt. Tatsächlich hatte er aber mit der Leugnung des Kreuzestodes einen folgenschweren Schritt getan, hatte das Herzstück des Christentums preisgegeben. Darin war er konsequenter als seine julianistischen Gewährsmänner. Sein Jesus konnte ein Heiliger, ein Weiser, ein Prophet, ein Gottgesandter sein, ja sogar der Titel Messias konnte ihm belassen werden — aber Erlöser konnte er nicht sein! Damit war die grundsätzliche und endgültige Trennung des Islams vom Christentum vollzogen. Das Kreuz ist das Zeichen, in dem die Geister sich scheiden.

---

[73] Vgl. Rudolph, a. a. O. 45. 82; C. H. Becker, Islamstudien I (Leipzig 1924) 394; Kellerhals, a. a. O. 175. — Fritsch, a. a. O. 66 Anm. 2, verhält sich ablehnend gegenüber dieser Begründung. Er macht dagegen geltend, daß Mohammed gegen den gewaltsamen Tod von anderen Propheten nichts einzuwenden hatte. Dazu könnte man Sure 2, 81. 85; 4, 154 und 5, 74 vergleichen, wo den Juden vorgeworfen wird, daß sie die Propheten ermordet haben. Andererseits ist aber die Grundtendenz der vielen im Koran erzählten Prophetengeschichten immer die gleiche: der Prophet unterliegt den Ungläubigen nicht, sondern diese werden durch ein göttliches Strafgericht vernichtet, und er findet anderswo gläubige Anhänger. Dieses beharrlich wiederholte Argument hat wohl mehr Gewicht als gelegentliche Äußerungen antijüdischer Polemik, die damit im Widerspruch stehen. In ein solches Schema paßte ein am Kreuze sterbender Prophet nicht hinein. In den tiefen Zusammenhang von Kreuzestod und Auferstehung war Mohammed offenbar nicht eingedrungen. — Lammens (Recherches de Science religieuse 7 [1917] 171 f.) sieht in der Ablehnung des Gekreuzigten den Einfluß des jüdisch-rabbinischen Messiasideals; er überschätzt aber wohl etwas den jüdischen Einfluß. Die neueren Untersuchungen (Andrae, Ahrens, Rudolph u. a.) schreiben dem Christentum den entscheidenden Einfluß zu — aber leider war es vielfach ein entartetes Christentum, das Mohammed kennenlernte (vgl. Rudolph, a. a. O. 88).

L' Action missionnaire des Pays-Bas.

A propos d'un livre récent par M.-A. Nauwelaerts C.I.C.M.

Le 14 décembre 1945 le père André van den Eerenbeemt de la congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Missions de Scheut) a été promu docteur en théologie à l'université catholique de Nimègue (Hollande). Le jeune docteur, élève de Mgr. A. Mulders, est le premier théologien de Nimègue qui ait pris comme spécialité la science missionnaire. Sa thèse, qui traite de l'action missionnaire des Pays-Bas depuis environ 1600 jusqu'en 1940, fait honneur à l'université et à son auteur. Nous voudrions faire connaître les grandes lignes de cet ouvrage écrit en néerlandais et par suite inaccessible à bien des missionnaires [1].

Le père Van den Eerenbeemt a eu la bonne fortune de pouvoir faire d'amples recherches dans les archives épiscopales de cinq diocèses actuels de la Hollande, du grand séminaire du diocèse de Bois-le-Duc, des œuvres pontificales missionnaires de la Propagation et de la Sainte-Enfance; en outre il a eu l'occasion d'interviewer les protagonistes de l'action missionnaire de son pays (dont plusieurs sont morts depuis) et de compulser bien des correspondances et des archives particulières. Les ouvrages publiés sur l'histoire des missions catholiques de la Hollande et des autres pays ont eu toute son attention, ainsi que les revues de doctrine et de propagande et les journaux tant anciens que récents. Ce zèle infatigable de la recherche scientifique nous a valu, grâce aux vues synthétiques qui en ont été l'expression fidèle, grâce aussi aux riches appendices, un ouvrage exhaustif sur la matière [2].

L'auteur a divisé son histoire de l'activité missionnaire de son pays en quatre chapitres: l'éveil et le déclin de l'idée missionnaire aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles; l'activité missionnaire du clergé séculier, depuis environ 1795 jusque vers 1860; l'activité des ordres et congrégations missionnaires, depuis 1860 jusqu'à l'aube du XX^e siècle; le renouveau missionnaire au XX^e siècle.

L'éveil de l'idée missionnaire au XVI^e siècle est intimement lié au grand courant de la réforme catholique, période des plus fécondes en fruits de générosité et de vie catholique dans l'histoire de l'Eglise. C'est le moment où le patronage de l'Espagne et du Portugal centralise à peu près tous les efforts missionnaires de l'Eglise d'Europe, et les religieux néerlandais qui partent pour les missions lointaines s'embarquent sous les drapeaux ibériques. Bientôt va surgir au sein des Pays-Bas, qui comprennent alors la Belgique et la Hollande d'aujourd'hui, une élite de théoriciens de l'idée missionnaire. Jean Vendville, professeur à l'université de Louvain et plus tard évêque de Tournai, présente à plusieurs reprises à Rome un mémoire sur la fondation de séminaires missionnaires dans son pays et ailleurs. Pie V, Grégoire XIII et Sixte V n'ont pas l'occasion de donner suite aux idées généreuses de Vendville et celui-ci mourra en 1592 sans avoir vu la réalisation de ses désirs.

---

1 A. van den Eerenbeemt, De missie-actie in Nederland (± 1600—1940), Nijmegen, Uitgeverij J. J. Berkhout, 1945, 8°, XIX—264 p.

2 C'est à titre documentaire que nous publions ce long compte-rendu qui met les lecteurs en état de suivre les magnifiques efforts missionnaires hollandais. En même temps il servira comme continuation des aperçus missionnaires des différents pays (N. d. l. R.).

C'est cependant de lui qu'est venue l'idée de créer à Rome l'office central de l'action missionnaire de l'Eglise, qui trente ans après sa mort sera constitué sous la forme de la Sacrée Congrégation de la Propagande. Les initiatives de Vendville sont reprises par l'évêque de Bois-le-Duc, le dominicain Michel Ophovius, mort en 1637, mais celui-ci ne réussit pas davantage. Vers le même temps le carme espagnol Thomas de Jésus, prieur du couvent de Bruxelles, publie son fameux ouvrage «De procuranda salute omnium gentium» en 1613; cinq ans plus tard le jésuite Nicolas Trigault, missionnaire de Chine, présente son «Memorial» au roi d'Espagne et demande la création de «monts de la propagande» à l'instar des monts de piété; en 1624 le vicaire apostolique d'Utrecht, Philippe Rovenius, édite son «Tractatus de missionibus». qui compte plusieurs éditions au XVIIe siècle. Tous ces théoriciens se sont efforcé de montrer que l'œuvre missionnaire est une tâche qui incombe de droit à l'Eglise et est toute entière de son ressort et non de celui des Etats même chrétiens. Entretemps les religieux des Pays-Bas partent nombreux pour les missions étrangères et les ouvrages missionnaires s'impriment et se vendent dans nos provinces. On y lit la traduction néerlandaise de la «Relacion» de Barthélemy de Las Casas, le «Theatrum conversionis gentium» du franciscain Arnold Meerman, les lettres des jésuites missionnaires de l'Extrême Orient, etc. Bref, on s'intéresse un peu partout au grand mouvement missionnaire de l'Eglise, on s'intéresse surtout aux missionnaires de son pays, de son village. Au XVIIe siècle les religieux des Pays-Bas se rencontrent en divers pays de mission, où ils travaillent avec leurs confrères d'autres nations: en Chine, aux Philippines, au Paraguay, au Brésil, en Chili, au Mexique, au Pérou, à l'île de Cuba, aux Indes, au Congo, en Syrie, en Scandinavie, et cela non obstant le fait que la Hollande était elle-même terre de mission et que les catholiques n'y avaient plus la liberté d'exercer leur culte. Dès l'année 1648, c.à.d. depuis la signature du traité de Münster, l'auteur ne considère plus que les Provinces Réunies qui sont devenues le royaume actuel des Pays-Bas.

On peut dire qu'en général vers la fin du XVIIIe siècle le mouvement missionnaire dans l'Eglise catholique était en déclin. Mais bientôt le XIXe siècle verra un merveilleux renouveau qui ira s'agrandissant et s'accentuant pour atteindre son apogée dans la période de paix relative entre les deux guerres mondiales du XXe siècle. Pas moins que les pays catholiques, la Hollande participe au courant général en faveur des missions, son activité missionnaire s'intensifie et se généralise, pour atteindre enfin tous les rangs de la population catholique.

En 1796, lors de l'occupation française, la Hollande proclama la liberté du culte, ce qui donna aux catholiques l'occasion de se déployer plus librement sur le terrain social et religieux. Quelques années après, le gouverneur-général des Indes néerlandaises reçoit l'ordre d'admettre le libre exercice de tous les cultes dans les colonies. Il en sera de même sous le gouvernement de Louis-Napoléon, roi de Hollande de 1806 à 1810. C'est alors que les prêtres séculiers, ne fusse qu'en nombre assez restreint, s'occupent des missions des Indes orientales et occidentales.

Ce sont eux qui ont fait de l'île de Curaçao une colonie à peu près catholique; ce sont eux qui iront, évangéliser la colonie du Cap de Bonne Espérance jusqu'à l'arrivée des Anglais en 1806. Dès l'année suivante les efforts se concentrent davantage sur la mission de Java. Les premiers missionnaires hollandais y arrivent le 4 avril 1808, d'autres les rejoindront, tous soutenus par les vœux, la sympathie et les prières de leurs compatriotes. Même la querelle surgie entre le vicaire apostolique de Batavia, Mgr. Jacques Grooff, et le gouverneur-général, J. Rochussen, en 1845, ne peut ralentir la marche de l'évangile; le vicaire apostolique il est vrai dut se retirer, mais alla de nouveau se dépenser aux missions de Suriname, où il avait été d'abord missionnaire. D'autres prêtres séculiers partent pour l'Orient; l'année 1855 des religieuses néerlandaises vont se fixer à Java et en 1859 enfin deux pères jésuites s'y rendent pour aider les sept prêtres qui ne peuvent suffire à la tâche. Désormais on pouvait espérer que l'envoi de missionnaires ne serait plus interrompu.

Aux Indes Occidentales la mission de Suriname avait été dépourvue de prêtres pendant un siècle, de 1686 à 1786, mais la communauté catholique y avait persisté dans la foi. Deux prêtres partent pour cette mission, mais succombent peu de temps après et leurs successeurs ne peuvent guère travailler longtemps. L'apôtre de Suriname, le vénérable Pierre Donders, y arrive en 1842, et il se fera rédemptoriste en 1865, lorsque la congrégation du T.S.Rédempteur prend soin de cette mission. De même à Curaçao et aux îles avoisinantes la situation était bien triste dans la première moitié du XIXe siècle. Les pères franciscains y avaient eu quelques missionnaires jusqu'en 1821, mais en 1824 deux prêtres séculiers reprennent avec ardeur l'œuvre interrompue. C'est dans cette misison de Curaçao que la première congrégation néerlandaise de sœurs missionnaires inaugura ses travaux d'apostolat en 1841. En 1870 la mission passa aux soins des pères dominicains de la province hollandaise.

Non seulement la Hollande s'intéressa aux missions de ses propres colonies. Au XIXe siècle on voit aussi des missionnaires hollandais dispersés dans la plupart des missions du monde. Ce qui est de première importance pendant cette période de l'action missionnaire de la Hollande, c'est ce qui a été fait pour l'évangélisation de l'Amérique du Nord. Pendant les années 1815 à 1830, où la Belgique et la Hollande étaient réunies sous le sceptre du roi Guillaume Ier, naquit dans les régions flamandes l'idée d'aller secourir les missions d'Amérique. L'abbé Charles Nerinckx et le pieux laïc Jean Pierre de Nef se font les apôtres de cette mission. Nerinckx parcourt les Pays-Bas, écrit des brochures enflammées, part lui-même en Amérique, recrute de jeunes collaborateurs, parmi lesquels il faut compter le célèbre apôtre des Peaux-Rouges, le père Pierre de Smet. En Hollande l'abbé Nerinckx avait eu la bonne idée de s'adresser au zélé laïc Joachim Le Sageten Broek, qui pendant bien des années sera l'âme de l'action missionnaire de son pays. Entretemps De Nef, qui résidait à Turnhout, y fonda une école apostolique et envoya toujours de nouvelles recrues en Amérique. Lors de la création du collège américain à Louvain en 1857,

de jeunes Belges et Hollandais se pressent nombreux dans les rangs des aspirants.

La grande secousse au mouvement en faveur des missions vint, comme nous l'avons déjà dit, de la part de M. Le Sage (1775 à 1847). Celui-ci, apôtre laïc hors ligne et chef de l'émancipation de ses correligionnaires, publia régulièrement dans les deux revues qu'il dirigeait, le «Godsdienstvriend» (L'ami de la religion) et les «Catholijke Nederlandsche Stemmen» (Echos catholiques néerlandais), les lettres des missionnaires de son pays; il ouvrit des souscriptions en faveur de telle ou telle mission en détresse et recueillit de la sorte des dizaines de milliers de florins, qui affluaient de tous les rangs du peuple catholique. D'autres initiatives vinrent de la part du clergé et des fidèles, mais il était temps de songer à coordonner tous ces éléments épars. Le futur évêque titulaire de Curium, Mgr. C. L. baron de Wijckerslooth, alors professeur au grand séminaire, était devenu en 1823 procureur des missions des Indes Occidentales et devint en 1844 de même procureur des Indes Orientales; c'était lui qui protégeait les missionnaires, qui s'occupait de leurs ressources financières et entretenait les relations toujours nécessaires entre eux et les supérieurs de la mission hollandaise; car, notons-le bien, la Hollande elle-même était encore considérée comme terre de mission et la hiérarchie catholique n'y fut régulièrement organisée qu'en 1853. Les nouvelles œuvres missionnaires de la Propagation et de la Sainte-Enfance, nées en France, devinrent bientôt populaires en Hollande; elles furent même précédées de quelques initiatives particulières du même genre, comme p. ex. la confrérie du Saint-Esprit, érigée en 1819, qui en 1844 se réunit à l'œuvre de Lyon. C'était de nouveau M. Le Sage qui se fit l'apôtre de l'œuvre nationale de la Propagation qui existait en Hollande depuis fin 1830 et dont la popularité irait croissant de jour en jour, sans égaler cependant celle de l'œuvre de la Sainte-Enfance, que l'on rencontre en Hollande depuis 1848 et qui y fit paraître ses Annales depuis 1850. La presse catholique, si pauvre fût-elle, avait fait tout ce qui était en elle pour stimuler les initiatives et rassembler les efforts disséminés; souvent aussi elle se fit l'intermédiaire entre les missionnaires et les catholiques du pays natal.

Alors que pendant la première moitié du XIXe siècle le clergé séculier surtout s'était intéressé aux missions en Hollande, dès environ 1860 les ordres et congrégations religieuses prendront l'œuvre en main, avec un succès qui ne sera pas moindre, bien au contraire. Les jésuites se fixent aux Indes orientales en 1859, les rédemptoristes à Suriname en 1865, les dominicains à Curaçao en 1868; seules les missions de l'Amérique du Nord restent aux mains des prêtres séculiers. Bientôt les nouvelles congrégations missionnaires, fondées en France, en Belgique, en Angleterre ou ailleurs, viendront chercher leurs adeptes parmi les jeunes gens néerlandais et établiront leurs succursales dans les Pays-Bas. Il s'en suit que l'activité des missionnaires, originaires des Pays-Bas, se dispersera bien davantage en dehors des colonies néerlandaises et que l'action missionnaire des catholiques néerlandais se déploiera dès lors sur le plan international; mais en même temps cette activité sera plus parti-

cularisté, vu que chaque congrégation a ses missions propres, ses œuvres de propagande dans les pays, ses annales et ses éditions, ses zélateurs et zélatrices. Les premiers jalons du grand mouvement missionnaire moderne sont plantés. La même année 1864 voit arriver en Hollande deux fondateurs de sociétés missionnaires: M. Théophile Verbist, fondateur de la congrégation de Scheut, et M. Herbert Vaughan, fondateur de la société de Mill-Hill. La première recrue néerlandaise des missions de Scheut sera le future évêque-martyr, Ferdinand Hamer, natif de Nimègue. Lui et ses confrères resteront toujours en contact avec leurs amis et anciens condisciples, ils publieront des lettres, susciteront des enthousiasmes et des vocations, entretiendront de constantes relations avec les séminaires diocésains. En 1884 déjà quatorze Néerlandais travaillaient dans la seule mission de Mongolie. La congrégation anglaise des fathers de Mill-Hill attira tant de vocations qu'elle était devenue à demi hollandaise, au moment où en 1890 elle prit pied ferme en Hollande. C'est au Limbourg hollandais que le vénérable Arnold Jansen vint fonder la congrégation du Verbe Divin, dite de Steyl, en 1875. Successivement d'autres congrégations missionnaires viennent établir des maisons religieuses sur le territoire hospitalier des Pays-Bas. Dès 1880 on y voit arriver les lazaristes et les missionnaires du Sacré-Cœur (d'Issoudun), suivis à peu d'intervalle des Pères Blancs, qui seront en somme les plus populaires parmi les missionnaires, suivis aussi de montfortains, des prêtres du Sacré-Cœur, des missionnaires de Lyon, de missionnaires de la Sainte Famille, des pères de Picpus, de la congrégation du Saint-Esprit et enfin en 1911 des pères maristes. D'autre part il ne faut point oublier que le mouvement missionnaire se répand de plus en plus dans les anciens ordres; les provinces néerlandaises des franciscains, des carmes, des capucins, des croisiers, des passionnistes et des norbertins se voient conférer des territoires de mission, tandis que les jésuites, les rédemptoristes et les dominicains envoient en plus grand nombre leurs prêtres dans les missions qu'ils occupent depuis quelques années. La Hollande a suivi pas à pas les pays catholiques de l'Europe dans leur effort apostolique, la France surtout qui alors était à la tête du mouvement et envoyait le plus grand nombre de missionnaires. Des statistiques, publiées en appendice dans la thèse du père Van den Eerenbeemt, nous avons pris le chiffre de 634 missionnaires, partis des Pays-Bas pour les terres de mission dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Cette phalange de missisonnaires, répartis dans le monde entier, a besoin de secours spirituels et matériels, venus du pays de leur origine. Aux grandes œuvres missionnaires de la Propagation et de la Sainte-Enfance viennent donc s'ajouter de nouvelles œuvres et organisations: le «Claverbond», qui s'intéresse surtout aux missions des Indes Orientales confiées aux pères jésuites, l'œuvre de S. Clément Hofbauer en faveur de la mission de Suriname, etc. etc. La presse donne régulièrement des communiqués, des lettres et des statistiques, elle stimule la générosité des fidèles et recueille les dons pécuniaires. Préludant à l'œuvre pontificale de S. Pierre Apôtre, quelques catholiques aisés fondent des bourses d'études dans les séminaires des missions ou se chargent de l'entretien

des élèves. Malheureusement l'effort tenté en 1905 par l'abbé Gérard van Schijndel, curé de Bœrdonk au diocèse de Bois-le-Duc, pour fonder un institut national néerlandais de prêtres missionnaires a échoué; seule sa congrégation de sœurs missionnaires lui a survécu.

Nous voici arrivés au XXe siècle, le siècle des missions. Tandis qu'au siècle précédent les Pays-Bas envoyèrent plus de 850 prêtres missionnaires, dont 260 en Amérique et 300 dans les propres colonies, dans notre siècle on verra partir un nombre bien plus considérable de prêtres. Dans les dix années de 1931 à 1940 pas moins de 1319 prêtres ont été envoyés en mission. L'effort missionnaire hollandais sera merveilleux et fructueux, grâce surtout à la coordination de toutes les initiatives, de toutes les œuvres apostoliques, car l'affluence de sociétés missionnaires avait quelque peu dispersé l'activité des catholiques. Les missions des Indes Orientales se plaignent qu'on s'est désintéressé d'elles, alors qu'elles ont droit à une part spéciale dans la sympathie des catholiques néerlandais. Ceux-ci répondront à cet appel par la fondation de la «Indische missievereniging», société qui s'occupera des besoins des missions de l'Inde et éditera une revue missionnaire. Par contre-coup, d'autres missions réclament une nouvelle part dans l'attention des fidèles et les premières années de la guerre mondiale sont témoins d'une activité missionnaire sans précédent, grâce aussi au fait que la Hollande avait pu conserver sa neutralité. Les journées catholiques du diocèse de Bois-le-Duc, tenues à Nimègue en 1917, donneront le branle au mouvement national en faveur des missions. L'évêque de Bois-le-Duc, Mgr. Van de Ven, invite ses prêtres à se dévouer aux œuvres missionnaires, tout en recommandant en premier lieu les deux grandes œuvres alors existantes, celle de la Propagation et celle de la Sainte-Enfance. C'est au diocèse de Bois-le-Duc que sont nées les premières idées, mais bientôt les autres diocèses se joignent au mouvement, en sorte qu'en 1923 un comité missionnaire national pût être établi. Rien que dans l'archidiocèse d'Utrecht le nombre des membres de l'œuvre de la Propagation passa en six mois de 2 000 à 50 000. La Hollande avait en ce moment l'honneur de compter un de ses fils parmi les membres du Sacré Collège, le cardinal G. van Rossum, secrétaire de la S. Congrégation de la Propagande à Rome; c'est lui qui de la Ville Sainte dirigeait de ses conseils l'action missionnaire de son pays.

L'union missionnaire du clergé avait été précédée par une ligue apostolique de prêtres, créée par le père Al. Slijpen, jésuite, mais cette ligue de prêtres sera absorbée par l'union du clergé, qui compta en 1938 environ 8000 membres hollandais. Dès son origine l'œuvre de S. Pierre Apôtre jouit de la faveur des catholiques des Pays-Bas, qui en 1938 ont entretenu de leurs fondations 1054 séminaristes indigènes. N'oublions pas cependant les œuvres particulières qui soutiennent les missionnaires et leurs œuvres diverses. Et puis, il y a les semaines de missions, les expositions missionnaires, les cortèges de la Sainte-Enfance, l'action dans les écoles et les collèges, dans les universités et les séminaires, les émissions radiophoniques et le film missionnaire, etc. etc. La science missionnaire est enseigné à l'université catholique, de Nimègue dès

l'année 1930; en 1936 s'ouvre à Tilbourg le musée ethnologique et missionnaire; la revue «Het Missiewerk», organe de l'union missionnaire du clergé en Hollande, publie des articles de science missionnaire et donne les directives de l'action missionnaire du clergé, surtout en vue de l'organisation paroissiale des œuvres en faveur des missions; des dizaines de revues missionnaires entretiennent les relations entre les travailleurs aux champs de l'apostolat lointain et les fidèles toujours généreux.

Voilà en quelques traits le tableau vraiment impressionnant de l'action missionnaire des Pays-Bas, telle qu'elle nous a été décrite par le père Van den Eerenbeemt dans sa thèse doctorale.

Jetons encore un coup d'œil sur les appendices qui clôturent l'ouvrage. L'auteur publie e. a. les montants des sommes recueillies depuis 1842 par l'œuvre de la Propagation de la Foi, depuis 1850 par la Sainte-Enfance, depuis 1920 par l'œuvre de Saint-Pierre Apôtre. En 1937 ces chiffres étaient respectivement 352.087,64 florins, 144.834,22 florins et 198.755,69 florins. Nous trouvons aussi en appendice la liste des 51 revues exclusivement missionnaires paraissant en Hollande en 1940, auxquelles il faut ajouter 21 revues qui donnent régulièrement des nouvelles des champs de mission. Comparons les chiffres des autres pays: avant la guerre la Belgique comptait 39 revues missionnaires, la France 33, l'Espagne 9, la Suisse 6. Les œuvres en faveur des missions s'élèvent au nombre de 36. Il y a en Hollande pour le moment 33 ordres et congrégations qui envoient des prêtres missionnaires; 10 congrégations de frères et 51 congrégations de sœurs travaillent dans les missions. L'appendice VII nous semble très intéressant; nous y lisons les statistiques concernant les prêtres missionnaires, 3550 au total depuis le XVIe siècle. Répartis selon les instituts, la société de Mill-Hill y occupe le premier rang avec 397 missionnaires, suivie de près des franciscains (384) et des jésuites (314). Depuis 1901 jusqu'en 1940 la Hollande a envoyé 2583 prêtres dans les missions, dont 200 en la seule année 1938. En rangeant le missionnaires d'après leur province d'origine, l'auteur montre que le plus grand nombre a été fourni par la province du Brabant septentrional, notamment 992. La ville qui a donné le plus de prêtres aux missions, est la capitale même des Pays-Bas, Amsterdam, c. à. d. 235 prêtres missionnaires; la petite ville de Bois-le-Duc a envoyé 81 de ses fils. Le dernier appendice de la thèse (pp. 181 à 257) est constitué par une liste alphabétique des 860 missionnaires hollandais partis pour les missions jusqu'en l'année 1900; l'auteur donne brièvement pour chacun de ces prêtres missionnaires les renseignements biographiques et les indications bibliographiques qu'il a pu recueillir; une mine d'or pour quiconque devra dorénavant s'occuper de l'histoire des missions et des missionnaires hollandais.

Nous remercions le père A. van den Eerenbeemt de nous avoir donné un aperçu si complet et en même temps si captivant sur l'action missionnaire des Pays-Bas. Concluons avec lui en citant ces paroles adressées par S.S. Pie XI à un groupe de pélerins néerlandais réunis au Vatican le 14 mai 1936: «Certes ce qui a été fait jusqu'ici est notable et bien

consolant, mais il reste encore bien plus à faire». Puissent donc les 800 prêtres qui sont prêts à partir aller rejoindre bientôt leurs frères d'armes fatigués et malades et remplacer ceux qui ont succombé à la noble tâche de l'apostolat missionnaire! [3]

[3] L'«Unio Cleri pro Missionibus» des Pays-Bas vient de publier une liste détaillée des missionnaires hollandais que nous croyons être utile à nos lecteurs (Suppl. a «Het Missiewerk» Register 1919—1943). Nous reproduisons une partie du sommaire de la p. 11:

		Victimes de guerre	dont aux Indes-Hollandaises
Prêtres	2 417	92	74
Frères	1 120	53	47
Sœurs	2 859	169	161
	6 396	314	282

Miscellanea

Am 30. Dezember 1945 verschied im Kantonsspital zu Luzern der unermüdliche Missionshistoriker der Schweizerischen Kapuzinerprovinz, P. Dr. Adelhelm Jann von Stans (geb. 1876). Im Mittelpunkt seiner geschichtlichen Arbeiten stand die herrliche Gestalt des Kapuzinerbischofs Anastasius Hartmann. Als junger Priester widmete er diesem im Verein mit seinem Mitbruder Adrian Imhof die erste, bereits auf gründlichen Quellenstudien beruhende Biographie (Anastasius Hartmann von Hitzkirch, Luzern 1903). Ihm galt indirekt und vorbereitend auch die historische Bildung in der Schule G. Schnürers zu Freiburg, die er mit einer Dissertation über den «Ursprung des königlichen Patronates in den portugiesischen Kolonien» (Paderborn 1914) abschloß. Diese erweiterte er sodann zu dem für die Missionsgeschichte Ostasiens grundlegendem Werk: «Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis 18. Jahrhundert» (Paderborn 1915). Daneben gingen und folgten eine Reihe Einzeluntersuchungen und Quellenpublikationen zur Lebensgeschichte und Wirksamkeit des Dieners Gottes Anastasius Hartmann, zumal in der Hauszeitschrift der Schweizer Kapuziner (St. Fidelis, Studien und Mitteilungen der Schweizerischen Kapuzinerprovinz). Ja, P. Adelhelm spannte den Bogen so weit, daß er auch die Kapuziner Missionsgeschichte Indiens vor Bischof Hartmann in den Bereich seiner Studien einbezog. Als wertvollster dieser Beiträge sei hier nur der umfangreiche Aufsatz in der Festschrift Gustav Schnürer genannt: «Zur Kulturarbeit der katholischen Kirche in Innerasien». Die missionarische und literarische Tätigkeit des Apost. Präfekten von Tibet, P. Franziscus Horatius Oliverius della Penna di Billi, 1712—1745 (Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur. Paderborn 1930, 128—207). So allseitig vorbereitet konnte der Verstorbene sodann sein Lebenswerk, die Herausgabe der «Monumenta Anastasiana» in Angriff nehmen, von denen drei umfangreiche Bände vorliegen (über Aufbau, Inhalt und wissenschaftlichen Wert dieser Quellenpublikation vgl. NZM 1945, 69—72). Weitere Bände befinden sich teils im Druck, teils in direkter Vorbereitung desselben. Eine der größten Freuden des mit Schmerz und Tod ringenden Forschers war die Mitteilung, daß alle Manuskripte und bereits gedruckten Teile in Italien die Kriegswirren unbeschädigt überstanden haben. Diese kurzen Hinweise zeigen zur Genüge, daß das Lebenswerk des Verstorbenen der gesamten ostasiatischen Missionsgeschichte, speziell Indien, zugute kommt. 1930 wurde P. Adelhelm auch zum korrespondierenden Mitglied des internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen in Münster ernannt. Die NZM verliert in P. Adelhelm einen aufrichtigen Freund, der nur durch den sich bereits durch immer stärkere Schmerzen ankündigenden Tod und durch die Sorge um sein Lebenswerk vom Eintritt in die Redaktion und von der aktiven Mitarbeit an der Zeitschrift zurückgehalten wurde.

*

Aus Spanien kommt, leider verspätet, die Kunde vom Tode des Franziskaners P. Atanasio Lopez (1876—1944). In der historischen

Schule des Ordens zu Quaracchi gebildet, wurde der durch Krankheit an einem weiteren Aufenthalt in Italien verhinderte junge Ordensmann zu einem der Mitgründer des Archivo Ibero-Americano (1914), dessen Leitung er später für 10 Jahre inne hatte (1919—1929/30). Neben der Heimat- und allgemeinen Ordensgeschichte hat der Verstorbene, vor allem in der genannten Zeitschrift durch Quelleneditionen und kritische Untersuchungen der Franziskaner Missionsgeschichte Amerikas neue, wissenschaftlich wohl fundierte Wege gewiesen. 30 verschiedene Nummern zählt seine Bibliographie zu diesem weiten Thema. Dazu gesellte sich, gleichsam als Nebenforschungsfeld, die Missionsgeschichte Marokkos, die in seinem Werk «Obispos en el Africa Septentrional desde el siglo XIII» (Tanger 1941) seinen krönenden Abschluß fand. P. Atanasio Lopez war, wie Freunde und Schüler übereinstimmend berichten, das Vorbild eines stillen, aber intensiv arbeitenden, wenn auch vielfach durch Krankheit behinderten Forschers dem gerade die Missionsgeschichte wertvolle Anregungen und Erkenntnisse verdankt. (Vgl. L. G. Canedo, AIA 1944, 177—185; Revista de Indias V (1945), 179—192 mit einer ersten wertvollen Bibliographie).

*

Im Scholastikat der Jesuiten von Oña, Burgos, wo er seit 1940 Kirchengeschichte dozierte, starb am 30. Dez. 1945 P. Franz Xaver Montalban S. J. (geb. 1895). Er doktorierte 1930 in München mit einer Arbeit über «Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen» (Freiburg 1930), die auch spanisch erschien (El Patronato Español y la Conquista de Filippinas con documentos del Archivo de Indias). 1930 bis 1936 lehrte er Kirchengeschichte im Scholastikat der Jesuiten von Zikawei (China). Eine Frucht dieser Tätigkeit stellt sein «Manuale Historiae Missionum» dar (Zikawei 1935. Vgl. ZM 1936, 136f), das er 1938 auch spanisch herausgab. Nach Spanien zurückgekehrt widmete er sich vor allem kirchengeschichtlichen Studien. (Vgl. El Siglo de las Misiones 1946, 68 f.)

*

In memoriam Miguel Asin y Palacios (1871—1944). — L'illustre islamisant qui devait mourir président de l'Académie Royale d'Espagne et président de l'Ecole des Etudes Arabes de Madrid et Grenade, avait débuté dans les études arabes dès ses années de séminaire; élève de Ribera à Saragosse, il défendit sous sa direction une thèse sur Al-Ghazāli qui parut en 1901. Professeur à Madrid dès 1903, il ne quittera sa chaire qu'en 1934. L'année précédente commençait de paraître la revue d'islamologie Al-Andalus qu'il dirigea jusqu'à sa mort. Malgré son activité considérable dans l'enseignement, sa participation aux Congrès internationaux et à l'organisation des études arabes dans son pays, Asin réussit à fournir une œuvre littéraire immense. Ce sont surtout les rapports et points de contact historiques et doctrinaux de l'Islam avec le Christianisme qui furent au centre de son intérêt. A la fin de sa vie, il reprendra ses études ghazaliennes en donnant une vaste paraphrase commentée de la partie morale de l'Ihya, sous le titre significatif de La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano (4 vols Madrid 1935—41); dès 1929 il avait traduit son Iqtisad et quelques

petits traités (El justo medio en la creencia, Madrid). Sa thèse de l'influence musulmane sur Dante (La escatologia musulmana en la Divina Comedia, 1924 et en 2ème ed. 1943) fut âprement discutée. La même tendance se manifeste dans ses recherches sur la mystique: Abenmasarra y su escuela (Madrid 1914—1926) et surtout El Islam cristianizado (Madrid 1931) qui est une biographie et une étude critique illustrée de nombreuses traductions d'Ibn Arabi, amorcent des travaux de mystique comparée dont l'importance n'échappe à personne; il y montre à la fois la part du christianisme à la genèse de la spiritualité musulmane et la contribution de la mystique musulmane à certains aspects de la littérature mystique chrétienne (voir aussi l'étude sur Ibn Abbad de Ronda, recueillie dans Huellas de Islam, Madrid 1941, où on retrouvera d'importants articles antérieurs: sur les origines musulmanes du pari de Pascal et l'avérrroïsme théologique de St Thomas). Enfin, il faut citer son importante traduction du Fisal, d'Ibn Hazm (1927—1932), précieuse source de renseignements sur la théologie et l'apologétique du célèbre zahirite espagnol. Les interprétations d'Asin pourront bien être discutées: sa théologie n'est pas toujours très déliée et son système de traduction est souvent un peu large; mais il a vu les problèmes qui se posaient et il a eu le mérite d'avoir fourni leur dossier documentaire avec une libéralité d'autant plus remarquable qu'il jouissait d'une faible santé. Pour un missionnaire, la probité de ce travailleur, la sympathie intelligente qu'il voue à l'Islam dans ce qu'il a retenu du christianisme, sont dignes d'être imitées autant qu'admirées. Asin a été un précurseur dans l'étude textuelle de ces contacts: ceux qui aujourd'hui poursuivent des recherches analogues, et ils sont heureusement quelques-uns, lui doivent beaucoup, même quand ils ont à le dépasser. Signalons, parmis les hommages suscités par sa mort, les articles de Emilio Garcia Gomez dans Al-Andalus 1944 fasc. 2 (avec une ample bibliographie) et de Louis Gardet dans Ibla 1945 No 30. P. de Menasce

*

Missionsärztliche Caritas nennen sich die Jahreshefte des Schweizer. Kathol. Vereins für missionsärztliche Fürsorge, betreut von Dr. med. Fr. Kürner, Schüpfheim. Der Verein wurde am 28. 11. 1926 in Zürich gegründet (KMJ 1927 S. 40). Die Generalversammlung vom 23. 12. 34 in Olten beschloß die Herausgabe eines «mehr volkstümlich gehaltenen Jahresberichtes» (KMJ 1935 S. 99 f.). Das erste Heft der «Missionsärztlichen Caritas» 1935 hatte 72 Seiten. Seitdem wechselt der Umfang; die Schwierigkeiten der Nachrichtenvermittlung während des Krieges brachte 1944 ein Minimum von 20 Seiten mit sich. Aber das Jahrbuch hat bei all seiner Bescheidenheit eben doch durchhalten können. Während das prächtige Würzburger Jahrbuch «Missionsärztliche Fürsorge» 1941 zum letztenmal erschienen ist, blieb das Schüpfheimer Jahrbuch von allen missionsärztlichen Zeitschriften und Jahrespublikationen «als einzige europäische Publikation fortbestehen» (1945 S. 53). Wenn wir die Hefte seit Kriegsbeginn 1939 durchblättern, zeigt sich zunächst der berichterstattende Charakter der Veröffentlichung, der auch dem Werbe-Zweck des Jahrbuches entspricht. Regelmäßig findet sich ein Auszug aus den Statuten des Vereins, meist auch die Jahresabrechnung.

Die Ausbildung und Unterstützung schweizerischer Missionsärzte und -ärztinnen ist die Hauptaufgabe des Vereins. Den Zahlen der Mitglieder und Vermögenswerte möchte man gerne noch etliche Nullen angefügt sehen. Die vom Verein unterstützten Arbeitskräfte auf den Missionsfeldern treten auf mit lebhaften, anschaulichen Schilderungen, wie 1945 die beiden südafrikanischen Missionsärztinnen Frl. Dr. Kunz und Frl. Dr. Hardegger. Auch von Schweizer-Missionen als solchen finden sich Nachrichten über die missionsärztlichen und caritativen Unternehmungen. Als grundsätzlicher Beitrag verdient besondere Beachtung: Laienapostolat in der missionsärztlichen Fürsorge - von Dr. J. Beckmann (1944 S. 3—8), der die Schwierigkeiten und Lösungsmöglichkeiten mit erfrischender Offenheit darlegt. Eine erfreuliche Ergänzung dazu bietet die Ausführung über die französische Bewegung Ad Lucem von P. A. Borer (1945 S. 7—14). Missionsmethodisch wertvoll ist 1945 der Artikel von Sr. Adeline Laube: Gebräuche und Eigenheiten der Negermädchen und Frauen. Da wird manches geoffenbart, was den Missionären jahrhunderte lang verborgen geblieben ist. Doch hätten wir gewünscht, den Kreis der Beobachtungen etwas umschrieben zu sehen; er liegt wohl im Taganjika-Territory, Ostafrika. Aus der Geschichte missionsärztlicher Bemühungen weiß Dr. Beckmann von der alten Chinamission (1941) und Dr. M. Lamont († 1931) als einer Pionierin zu melden (1942), L. Kilger vom alten Mexiko (1945). — Aus den Jahresberichten ergibt sich die tröstliche Gewißheit von der segensreichen Tätigkeit und dem zähen Aushalten des Vereins, dessen Erwähnung in der Übersicht L'Activité missionnaire suisse durant la deuxième guerre mondiale (NZM 1946, S. 32—42) leider unterblieben ist. Wenn der unermüdliche Dr. Kürner einen weiteren Ausbau der Jahreshefte plant (1945 S. 53), so möge dieser Wunsch des Vivat, crescat, floreat - erst recht dem Werke des Vereins selber gelten. Kilger

*

Zum 70. Geburtstag des P. Olivarius Oliger O. F. M. hat das Organ der Franziskaner Hochschule in Rom ihren 20. Jahrgang als stattliche Festschrift herausgegeben (Antonianum. XX. fasc. 1—4, Miscellanea Historica P. Livario Oliger septuagenario ab amicis et discipulis oblata. Roma 1945 500 pp.). Dem außerordentlich reichen Lebenswerk des Gefeierten entsprechend - in den letzten Jahren schenkte er auch der Missionsgeschichte seine Aufmerksamkeit - ist auch die Missionswissenschaft mit wertvollen Beiträgen vertreten. P. Jos. Pou y Marti O.F.M., der langjährige Archivar der spanischen Botschaft in Rom, untersucht die in den Missionsberichten des Mittelalters immer wieder auftauchende Gestalt des Priesterkönigs Johannes (La legenda del Preste Juan entre los Franciscanos de la Edad Media, 65—96); P. Joh. Dindinger O. M. J., der Direktor der Missionsbibliothek der Propaganda, beleuchtet anhand der Vorgänge bei den ersten Missionsversuchen der Franziskaner in Aethiopien die Ziele, Bestrebungen und den noch unvollkommenen Geschäftsgang der neu gegründeten Propagandakongregation (Bemerkungen zu den ersten Missionsversuchen der Franziskaner in Aethiopien, 97—126); P. Dorotheus Schilling O. F. M. bietet aus den Schätzen des Britischen

Museums zwei bisher unbekannte Briefe des Franziskaner Martyrers in Japan, des sel. Ludwig Sotelo vom 2. und 4. Februar 1607 im spanischen Originaltext mit ausführlicher Einführung und einem Kommentar (Zwei unveröffentlichte Briefe des seligen Ludwig Sotelo O. F. M., 127—148); P. Conrad Morin O. F. M. erhellt anhand von vatikanischen und Propaganda Archivalien die Frage nach dem Ursprung der Jurisdiktion der ersten Franziskaner Rekollekten in Kanada, die er als eine päpstliche erklären zu können glaubt (Le Saint-Siège et la Jurisdiction des fondateurs de la Mission du Canada, 149—176).

*

Das holländische Organ des Priestermissionsbundes «Het Missiewerk, Tijdschrift voor Missiekennis en Missieactie» beginnt den Neuaufbau der seit 1943 unterbrochenen Tätigkeit mit einem ausführlichen Registerheft zu den bisher erschienenen Bänden (100 S.), das zum 25. Jahrgang der Zeitschrift geplant war und nun in einer sorgfältigen, von Professor Mulders durchgeführten Form vorliegt. Das nach den einzelnen Abteilungen der Missionswissenschaft angelegte Verzeichnis erschließt die vielfach unbekannten Beiträge von 97 Heften der Zeitschrift. Möge dieser würdige Abschluß einer 25jährigen Tätigkeit im Dienste der Weltmission gleichzeitig das Anzeichen eines neuen Frühlings missionswissenschaftlicher Arbeit im zerstörten Nijmegen sein.

*

Aus Belgisch-Kongo erreichten uns erst jetzt die ersten Hefte der Zeitschrift «Aequatoria». Seit dem Jahre 1937 haben die Missionare vom hlst. Herzen Jesu von Coquilhatville unter der Leitung des durch seine linguistischen und ethnologischen Werke bekannten Forscher-Missionars P. G. Hulstaert trotz Äquatorhitze und andern Schwierigkeiten Innerafrikas sich die herrliche Aufgabe gestellt, gerade den aktiven Missionaren für ihre Forschungen ein Publikationsorgan zu schaffen, das zunächst unregelmäßig herauskam, seit 1939 jedoch in jährlich vier Heften erscheint. Die mir vorliegenden Hefte des Jahres 1945 bieten besonders ethnologische, linguistische und soziologische Arbeiten, die alle direkt oder indirekt aus der Missionsarbeit hervorgegangen sind. Für den Leser außerhalb des Kongo bieten dazu die Rubriken «Documenta» und «Bibliographica» wertvolle Hinweise auf Neuerscheinungen, Artikel und Ereignisse, deren Kenntnis sonst nur schwer zu erreichen wäre. Wie sich die Zeitschrift, deren Druck übrigens - bei allen verständlichen Mängeln - der kleinen Missionsdruckerei alle Ehre macht, auch direkt in den Dienst der werdenden afrikanischen Kirche stellt, zeigt der erste Beitrag eines einheimischen Priesters, Alexis Kagame: Le Rwanda et son Roi (p. 41—58), der nicht nur durch die Vermittlung alten Kulturgutes, sondern noch mehr durch die echt katholische, weite Grundhaltung von Bedeutung ist. — Wir wünschen dieser ersten wissenschaftlichen Zeitschrift Innerafrikas einen den riesigen Mühen entsprechenden Erfolg. Herausgeber und Mitarbeiter dürfen versichert sein, daß sie durch ihre hingebende Arbeit nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Kirche selbst die größten Dienste leisten. (Administration: Mission Catholique, Coquilhatville, Congo Belge.)

Zur Geschichte der portugiesischen Missionen in Afrika.

Von Dr. P. Laurenz Kilger, O. S. B., Uznach.

In den letzten 20 Jahren hat sich unter Ministerpräsident Salazar die portugiesische Politik von der früheren kirchenfeindlichen Richtung abgewandt und hat damit die Jahrhunderte alte Förderung der Missionen wieder aufgenommen. Die Konkordate mit dem Heiligen Stuhl 1928 und 1929 über das Patronatsrecht in Indien und vor allem jenes vom 7. Mai 1940 mit den drei bedeutenden Missionsartikeln 26, 27 und 28, denen noch ein eigenes Missionsabkommen folgte [1], haben das Missionsleben Portugals in mutvoller Frische aufleben lassen. So ist es begreiflich, daß sich das Interesse den nationalen Missionstaten der Vergangenheit zuwendet, zumal die Archive der Metropole Lissabon noch eine Fülle unausgeschöpfter Quellen bergen. Von den Veröffentlichungen der letzten Jahre liegen uns zwei Werke vor: «Die Ausbreitung des Glaubens in Afrika und Brasilien» von A. L. Farinha und die Zeitschrift der Väter vom Heiligen Geist «Portugal in Afrika» [2].

P. Antonio Lourenço Farinha ist ein ehemaliger Moçambique-Missionar und dürfte trotz des «Padre» ein Weltpriester sein; denn diese werden von ihm stets «padres seculares» genannt und überall offenbart sich seine Vorliebe für das Wirken des Säkularklerus. Tatsächlich ist es ein Hauptverdienst seines Buches, die Bedeutung der Weltpriester in der Mission älterer Zeiten ins rechte Licht gerückt zu haben. Der umfangreiche, gut ausgestattete Band trägt oben den offiziellen Vermerk: «Republica Portuguesa, Ministério das Colónias». Der Untertitel heißt: »Subsídios para a história colonial» - Beiträge zur Kolonialgeschichte. Als Verleger zeichnet: Divisão de Publicações e Biblioteca / Agência geral das colónias. Es ist also eine in staatlichem Auftrag, im Dienste des Kolonialministeriums verfaßte und veröffentlichte Missionsgeschichte. Der Kolonialminister hat der Schrift am 8. 1. 1942 seine Gutheißung gegeben. Farinha schreibt als Portugiese und im Interesse seines Vaterlandes, aber auch als echter Missionar mit liebendem Verständnis und frommem Eifer für die Sache des Evangeliums. Er sucht die Wahrheit ernstlich und will auch nichts Unangenehmes verbergen. Neben dem reichen portugiesischen Schrifttum gedruckter Historien und Berichte hat er die Archive gründlich zu Rate gezogen und mit sicherem Blick Bezeichnendes und Wertvolles verwendet. Leider ist er in seiner Zitation sehr sparsam und vielfach undeutlich. Man muß sich in den port. Werken der alten Zeit schon gut auskennen, wenn man seine abgekürzten Quellenangaben deuten will. Bei den Archivalien gibt er wohl meist den Standort an, selten den Verfasser und noch seltener einen Titel. Wie weit er neuere, nichtportugiesische Veröffentlichungen kennt, läßt sich sehr schwer erraten. Da sich Farinha bei dem umfassenden Inhalt seines Werkes beschränken muß, verstehen wir wohl, daß er nicht allzu reichlich zitieren kann und auf quellenkritische Untersuchungen nicht einzugehen vermag. Da und dort hätten wir doch etwas mehr davon gewünscht.

Als willkommene Ergänzung ist die Missionszeitschrift der Väter vom Heiligen Geist zu begrüßen: Portugal em Africa. Sie nennt sich Revista de cultura missionaria und erscheint seit 1944 zweimonatlich in Lissabon mit jeweils 64 Seiten. Es ist die 2. Serie einer 1894 gegründeten Zeitschrift. Sie behandelt die Anliegen der Missionsgegenwart und der Missionsvergangenheit, bringt Beiträge aus der Kolonialgeschichte und der Volkskunde, vor allem auch Nachrichten über den Stand und Fortschritt der Mission

---

1 Concordata e Acôrdo Missionário de 7 de Maio de 1940. Edição do Secretariado da Propaganda Nacional, Lisboa 1943. S. 28—39.

2 A expansão da fé na Africa e no Brasil (subsidios para a história colonial) pelo Pe. António Lourenço Farinha. I volume. Lisboa 1942. 551 S. — Portugal em Africa. Revista de cultura missionaria. Lisboa, Editorial «L. I. A. M.» Director: Dr. Clemente Pereira da Silva, S. Sp. Secretário da redacção: António Brásio, S. Sp.

in portugiesischen Gebieten, über die sonst so wenig zu finden ist. Auch Laien, wie Koloniallehrer und Tropenmediziner arbeiten mit; gelegentlich kommt ein Jesuit oder Franziskaner zum Wort. Bilder sind beigegeben, die vielfach recht aufschlußreich sind. Literarische Umschau und Besprechungen fehlen nicht. Das Niveau der Hefte geht weit über das einer volkstümlichen Missionszeitschrift hinaus und wir freuen uns, daß eine solche Veröffentlichung mit wissenschaftlich vollwertigen Beiträgen in Portugal entstehen konnte und zu gedeihen vermag. Hier interessieren uns namentlich die historischen Artikel, die besonders P. Antonio Brásio S. Sp. mit erstaunlicher Sachkenntnis und fein abwägender Kritik betreut.

Nordafrika.

Farinha beginnt seine Geschichte der Glaubensverbreitung mit der Eroberung und Besiedlung des nordafrikanischen Marokko (S. 1—31), die mit der Einnahme von Ceuta ihren Anfang nimmt (1415) und noch ganz Kreuzzugcharakter trägt. Am 21. August war die Maurenfeste erobert und bereits am Sonntag darauf, dem 25. August, wurde die Hauptmoschee der Stadt als christliche Kirche geweiht zu Ehren U. L. Frau von der Himmelfahrt. Das Ziel des Feldzuges, an dem König Johann I. selbst teilnahm, war die Bezwingung der nordafrikanischen Maurenburgen und das Vordringen zum Reiche des sagenhaften Priesters Johannes, mit dessen Hilfe der Erbfeind der Christenheit besiegt werden sollte. Eine Garnison von 3000 Portugiesen hatte die christliche Durchdringung Nordafrikas zu beschützen. Die ersten Missionäre waren Weltpriester und Mitglieder des Christusordens. Noch im gleichen Jahre kamen Dominikaner und Franziskaner, später Trinitatier. Der Dominikanerkonvent in Ceuta erhielt vom König ein jährliches Einkommen von 18 Malter (je 780 l) Weizen, 8 Fässern (je 496 l) Wein, 1½ kleineren Fässern Öl und ebensoviel Essig, dazu 150 Milreis an Geld; jeder ausreisende Dominikaner bekam in Lissabon 4 Milreis als Wegzehrung (9). Dem Christusorden stiftete sein Großmeister Prinz Heinrich eine Kirche für seine Ritter und zu seinem persönlichen Gedächtnis mit einer Statue der Schmerzhaften Mutter, die als Santa Maria de Africa hochverehrt wurde und heute noch als Gnadenbild in dem alten Kirchlein thront[3]. Ceuta wurde schon 1417 Bistum. Die Eroberungen gingen weiter und es entstanden die Diözesen Tanger (1472) und Safim (1508). Doch suchten die Oberhirten nur ganz selten ihre Sprengel auf. Die Tätigkeit der Geistlichen und Ordensleute galt der Kolonistenseelsorge und dem Loskauf von Sklaven. Bekehrungen unter der islamitischen Bevölkerung ließen sich nur an den von Porturgiesen besetzten Orten erzielen. Außerhalb derselben war es unmöglich, Christengemeinden zu bilden: die Intoleranz der Moslemin duldete keine Predigt. «So konnte die christliche Lehre keine sicheren Fortschritte machen außerhalb dem Schußfeld unserer Kanonen» (29).

Die marokkanischen Besitzungen der Portugiesen hatten keinen dauernden Bestand. Das Mutterland zählte zu wenig Einwohner, um einen unablässigen Kampf gegen die Mohammedaner zu führen. Die Festungen kamen zu teuer und andere koloniale Aufgaben versprachen bessere Erfolge. Die letzte marokkanische Stadt Mazagão wurde 1769 aufgegeben.

Die Guinea-Küste.

Die portugiesischen Entdeckungen in Westafrika bis nach Angola wurden anfänglich ganz allgemein Guinea genannt; später galt die Bezeichnung bis zum Kongo. Farinha widmet diesem langgedehnten Küstenstrich sein 2. Kapitel (S. 33—85). Es ist ein Vorteil, daß die Darstellung dieser kolonialen Missionsgeschichte jeweils bis zur Gegenwart fortgeführt wird. Dabei wiederholen sich in den einzelnen Kapiteln die großen Züge der Entwicklung: die heroischen Anfänge; das Aufblühen im 16. Jahrhundert und das eifervolle Eingreifen der Jesuiten; die unselige «philippinische» Zeit der spanischen Herrschaft über Portugal (1580—1640); die Holländer-Gefahr und die Missionen der römischen Propaganda-Kongregation, der innere Zerfall bis zur Ordensaufhebung 1834; Restauration, Liberalismus und die glückliche neueste Zeit.

---

[3] Brásio in Portugal em Africa, 1944, S. 151—161 mit Bild.

Die Bekehrung der westafrikanischen Neger geschah vor 1450 namentlich in Portugal selbst. Es waren Sklaven, aber deren Lage war (nach Farinha) nicht unglücklicher als jene von weißen Hausangestellten (37). Der erste Priester, der an der westafrikanischen Küste die hl. Messe feierte, war der Weltgeistliche Polónio in Arguim 1445. Seit 1458 fuhren regelmäßig mit der port. Flotte auch Missionare aus, um die Neger zu belehren und die weißen Kolonisten seelsorglich zu betreuen, vorerst Weltpriester und Mitglieder des Christusordens, dann auch andere Ordensleute, denen Pius II. 1462 die Ausreise gestattete, «solange zu wenig Weltgeistliche zur Verfügung stehen» (403). Franziskaner übernahmen 1469 die Heidenpredigt in Bissau und Cacheu, Dominikaner 1486 beim Großkönig in Benin. In seiner Zusammenfassung über die Missionsmethode jener Anfangszeit (46—52) weiß Farinha die Mängel der Sklavenmission richtig einzuschätzen. Da die europäischen Missionare im westafrikanischen Klima schnell wegstarben, versuchte schon Prinz Heinrich die Ausbildung schwarzer Priester. Bis 1479 waren die Missionskirchen nur armselige Strohhütten; dann begann mit den besseren Zukunftsaussichten der port. Afrikabesitzungen der Bau solider Gotteshäuser. Freilich beschränkte sich die Bekehrungstätigkeit zunächst auf die nähere Umgebung der port. Siedlungen und Festungen. Die Entdeckung des Weges nach Ostindien lenkte den Zug der Kaufleute und Missionare in steigendem Maße nach dem Osten, wo sich größere Aussichten öffneten als im ungesunden Klima Afrikas. Die bewegliche Missionsweise der Franziskaner und Karmeliter im 16. Jahrhundert hatte bei dem unsteten Charakter der Afrikaner keine dauernden Erfolge. Am ehesten gefestigt waren die Christengemeinden, die bei den port. Siedlungen von weißen oder halbweißen Weltgeistlichen gegründet und besorgt wurden, so bis 1600 in Cacheu, Bula, Geba, Farim, Guinalá, Bafaté, Ziguichor, Gâmbia, Serr Leoa etc. (51). In den folgenden Jahren begannen unter P. Balthasar Barreira einige Jesuiten mit guten Anfangserfolgen ihr Missionswerk von Cabo Verde aus. Aber auch ihnen setzte das ungesunde Klima stark zu, so daß sie 1637 die Mission aufgaben. Französische Kapuziner, von der Propaganda gesandt, wurden als unerwünschte Ausländer zurückgewiesen. Die Missionare, die der Bischof von Cabo Verde schickte, wurden vom Küstenklima dezimiert. Deshalb veranlaßten sie die Ausbildung einheimischer Katechisten, die vielfach anstelle der Priester lehren konnten (59). Wenn kurz nach der Restauration der port. Selbständigkeit spanische Kapuziner abgewiesen wurden, so ist das wohlverständlich; dafür kamen 1656 port. Kapuziner; doch hatte auch ihr Wirken nicht langen Bestand. Immer wieder waren es die Weltpriester, die durch die schlimmsten Zeiten hindurch die Christengemeinden zusammenhielten. Der Sklavenhandel, an dem sich auch Engländer und Holländer beteiligten, schädigte in steigendem Maße das Missionswerk und bestärkte die Abneigung der Neger gegen alle Weißen. Im 18. Jahrhundert verfiel die Mission zusehends. 1777 waren die meisten Orte der Guineaküste ohne Priester. Die wenigen zurückgebliebenen Geistlichen waren so schlecht besoldet, daß sie Handel treiben mußten (79). 1877 gab es in port. Guinea keinen Geistlichen mehr und erst in den letzten Jahrzehnten ist ein neuer Aufschwung zu verzeichnen.

Den beiden Bischofssitzen in Cabo Verde und S. Thomé widmet Farinha zwei eigene Abschnitte (S. 87—155). Von diesen Inseln aus sollte ja die Mission auf dem Festland geleitet und mit Missionaren versehen werden. Cabo Verde, schon um 1450 entdeckt und bald von Portugiesen und schwarzen Sklaven besiedelt, wurde 1533 Bistum, dessen Jurisdiktion die benachbarten Inseln und die Küste bis zum Cabo das Palmas umfaßte. Leider bestand die weiße Bevölkerung zum Teil aus verbannten Verbrechern und aus spanischen «Neuchristen», vormaligen Juden und Mohammedanern, die vielfach nur zum Schein den Glauben gewechselt hatten. Diese Weißen und die zahlreichen Mischlinge waren kein gutes Material für einen künftigen Klerus. Schon 1555 wurde vom port. König eine Schule für Latein und Moral gestiftet, 1570 entstand ein Seminar. Später war die Hauptschwäche der einheimische Kleriker, daß sie allzu gern Pfründen suchten, die wenig Arbeit und guten Gehalt boten — besonders die Kanonikersitze des Domkapitels. Der Jesuit A. Vieira hat 1652 in der Kathedrale gepredigt, die Kanoniker sollten doch die religiös verwaisten Inseln und Küsten aufsuchen; wenn sie zu diesem Zwecke den Chor der Kathedrale verlassen wollten, wäre ein solcher Gesang Gott angenehmer (100). Trotz seiner Mängel hat auch dieser Klerus an der port. Küste Guineas unersetzliche Dienste geleistet. Um 1800 war das

Seminar in Cabo Verde nur noch eine traurige Ruine und erst in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts begann ein Wiederaufstieg.

Die Insel S. Thomé hatte 1494 als ersten Priester einen jungen Kongoneger, der in Lissabon ausgebildet war. Später kamen Geistliche aus der Metropole und 1534 wurde die Diözese S. Thomé errichtet, der der südliche Teil der Guineaküste zugeteilt war; vor der Abtrennung des Kongo-Bistums (1596) reichte sie bis zum Kap der guten Hoffnung. Auch hier wuchsen einheimische Priester heran. Besonderes Augenmerk wurde der Benin-Mission geschenkt, zu der 1539 drei Franziskaner zogen (125 f. 138 ff.). Der Bischofssitz auf S. Thomé war nie begehrt und von den ernannten Oberhirten residierten nur wenige auf der Insel. Die Einkünfte wären gut gewesen, wurden aber schlecht ausbezahlt. Die Stadtbevölkerung war zu Streit und Unsittlichkeit geneigt, dazu immer wieder von französischen und holländischen Korsaren bedroht. Unter dem eingeborenen Klerus war ein Rassenstreit zwischen den Mulatten und den Negern: die Mulatten verachteten die Schwarzen und wollten sie nicht ins Domkapitel zulassen. Das Bistum fand 1812 tatsächlich sein Ende; 1829 starb der letzte Kanoniker. Bei der Erneuerung der Mission gegen Schluß des 19. Jahrhunderts waren die einheimischen Priester Gegner der Glaubensboten aus dem portugiesischen Missionsseminar.

Kongo.

Mit der Geschichte der Kongomission betritt Farinha (S. 159—217) ein Gebiet, das in manchen Teilen schon gründliche Untersuchungen aufweist. Seine Schilderung bleibt fließend, frisch und geistvoll — aber seine Abneigung, auf kritische Einzelnfragen einzugehen, wirkt zuweilen störend. Bei der Schilderung der ersten Missionsexpedition von 1490 weiß er von allen Ausrüstungsgegenständen, läßt es aber offen, welcher Art die Missionare waren. «Das ist von geringer Bedeutung: es waren ohne Zweifel katholische Missionare und Portugiesen» (160). Um so sorgfältiger untersucht A. Brásio den Anspruch der verschiedenen Orden und Kongregationen [4]. Er entscheidet sich gegen die Säkularkanoniker von St. Eloy, denen noch E. Weber den Vorzug gegeben hat [5], auf Grund von Untersuchungen in deren Generalkapitelsbüchern, die P. Brásio im Arquivo Nacional einsehen konnte: dort sind die 5 Kongomissionäre nicht genannt, ja für P. João de S. Maria ergibt sich ein ausdrückliches Alibi. So kommt der Verfasser zur Ansicht, daß die erste Expedition aus vielen Franziskanern und 3 oder 6 Dominikanern bestand (S. 107), während die 2. Mission von den Säkularkanonikern ausging.

Bei der Schilderung der «goldenen Zeit» unter Alfonso I. Nzinga berichtet Farinha auch vom schwarzen Titularbischof Prinz Heinrich. Neue Dokumente bringt wieder Brásio, sowohl Königsbriefe wie zwei Breven Leo X. vom 3. 5. 1518 und 22. 5. 1518; jedoch erwähnt er nicht das von Weber (135 f.) abgedruckte Breve vom 8. 5. 1518. Besonderes Interesse beansprucht ein Brief König Johanns III. an den Kongokönig (ca. 1534), der eine Einladung für Bischof Heinrich zum bevorstehenden allgemeinen Konzil enthält [6]. Farinha ist im übrigen von den ersten schwarzen Priestern im Kongoland wenig erbaut. Andrerseits betont er, daß gerade seit Errichtung des Bistums San Salvador (1596) die Weltpriester, weiße wie farbige und schwarze, die religiösen Einrichtungen im Lande erhielten. «Ohne sie — die Guten wie die Schlechten — wären die Christengemeinden vollständig zum Heidenglauben ihrer Vorfahren zurückgekehrt» (195). Dieser Klerus aber wurde von Portugal besoldet: der Generalvikar und der Domprediger bezogen jährlich je 100 Milreis, die Kanoniker 40, der Vikar von S. Paul in Luanda 80, die Pfarrer von Massangano und Cambamba 60, die Verwaltung des Domkapitels 40 und die Verwaltung der 12 Pfarreien im Kongoreich 72 Milreis. Die Kapläne besoldete der Kongo-König, während die Ordensleute wieder von Portugal unterhalten wurden.

Sobald Farinha auf die Kapuzinermission und die Propaganda zu sprechen

---

4 P. em A. 1944, S. 99—112: Os Proto-Missionários do Congo. Der Verfasser unterzeichnet zwar nicht; aber wir werden kaum fehlgehen, wenn wir Brásio den Artikel zuschreiben.

5 Die portugiesische Reichsmission im Königreich Kongo. Aachen 1924. S. 119—125.

6 O Congo e o concílio Tridentino, P. em A. 1946, S. 39—52.

kommt, zeigt seine Kenntnis und Darstellung gewisse Mängel, so wenn er behauptet, Paul V. habe mit der Bulle vom 31. 8. 1620 die Ap. Präfektur Kongo geschaffen (193). Er sieht hier stets in den Kapuzinern die Ausländer, die sich nicht anzupassen wissen, die Sprache nicht lernen, an Geistesbildung nicht höher stehen als der portugiesische Weltklerus und niedriger als die Jesuiten und Dominikaner (210). Im übrigen erkennt er den Eifer und die Tugend der Kapuziner vollauf an, weiß, daß sie keinen Sklavenhandel getrieben haben, tadelt aber ihr schnelles Taufen und ihre Vernachlässigung des Schulwesens. Um hier klarer zu sehen, sollte der Verfasser doch die Propaganda-Akten etwas genauer einsehen und anhand einer Monographie, wie jener von P. Hildebrand über Georges de Geel, sich einen tieferen Einblick in das Wirken der Kapuziner verschaffen. Sonst schließt ja der eigene Abschnitt, den Farinha den braunen «barbados» widmet (207—211), mit einem hohen Lob ihres Opfermutes; der Erfolg ihres Apostolates während zweier Jahrhunderte habe ja nicht ihren riesigen Anstrengungen entsprochen — «aber das Werk dieser 400 ausländischen Kapuziner (nur einer war Portugiese und ein anderer Kongoneger) war erbauend und großartig durch das Beispiel ihrer Arbeit, ihrer Entsagung, ihrer Uneigennützigkeit und ihres brennenden Glaubenseifers» (217)[7].

Das 18. Jahrhundert brachte für die Kongomission einen erschreckenden Niedergang und wieder war es der Weltklerus, der das Christentum einigermaßen zu erhalten vermochte (203). Zu Beginn des 19. Jahrhunderts konnten selbst die Kapuziner keine Missionare mehr zum Kongo senden (206 f.).

Angola.

Auch nach Farinha hat die planmäßige Bekehrung des weiten Angola-Gebietes (S. 219 bis 293) mit der Ankunft der ersten Jesuiten 1560 begonnen. Er lobt ihre vorsichtige Taufpraxis, ihr Eintreten gegen die Versklavung der Neger und ihre Wirksamkeit in Schule und Erziehung, die vom Kolleg in Luanda ausging. Allerdings kamen die verschiedenen Seminar-Pläne nicht zur Ausführung. Der Säkularklerus war schon im 16. Jahrhundert zahlreich, so daß zwischen 1599 und 1621 fünf Pfarreien errichtet werden konnten (227); die Landkapläne bezogen je 60 Milreis Gehalt. 1628 wurde der Sitz des Bischofs von San Salvador nach Luanda verlegt, zunächst provisorisch, seit 1676 definitiv. Während der Besetzung Luandas durch die Holländer (1641/48) flüchtete sich die Kurie nach Massangano. Bei der Wiederherstellung der Mission halfen italienische Kapuziner und portugiesische Karmeliter. Einem Kapuziner und einem Karmeliter gelang es auch (nach Farinha), die berüchtigte und kriegstüchtige Königin Ginga (Jinga) zu einem Friedensvertrag mit Portugal und zur Rückkehr zum Christenglauben zu veranlassen (232—236). Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte sich die Niederlassung der Jesuiten in Luanda großartig entwickelt: neben ihrem Kolleg hatten sie weite Pflanzungen und sorgten trefflich für die Sklaven, die darauf arbeiteten; in ihren Werkstätten erzogen sie tüchtige Schiffsbauer, Tischler, Keramiker, Maler, Wachszieher und andere Handwerker, die in der Stadt gesucht waren (248). Der einheimische Klerus war zahlreich; die meisten waren Mulatten, die allerdings auch nebenbei Sklavenhandel trieben; Neger hatten wenig Lust zum Studieren. Es gab damals in Angola etwa 30 Weltpriester und ebensoviele Ordensleute. Im 18. Jahrhundert ging der Ordensklerus immer mehr zurück. Die Vertreibung der Jesuiten

---

[7] Auch der Jubiläumsartikel von Brásio «Tricenário da ‚Missão' do Congo» (P. em A. 1945, S. 175, mit 4 Bildern von der alten und der neuen Missionszeit am Kongo) faßt die 300 Jahre Kapuzinermission von der politischen Seite, vom Standpunkt des port. Patronats aus. Brásio kennt die Monographie von P. Hildebrand und auch Propaganda-Akten. Er sieht den diplomatischen Kampf zwischen Rom, Spanien und Portugal und gibt zu, daß die Einstellung der Kapuziner eine vollständig richtige war: «Sie wollten die verlassenen Eingeborenen unseres Kongolandes zu Christus führen» (171). «Die bärtigen (barbadinhos) Missionare waren die großen, wenn auch nicht die einzigen guten Missionare von Kongo und Angola. Möge ihr apostolischer Geist gelegentlich dieser Dreijahrhundertfeier ihres Kommens an den Kongo bei uns, ihren Konfratres, und in allen religiösen Kongregationen den brennenden und uneigennützigen Eifer wecken, der sie allzeit verzehrte, bis zu ihrer Vertreibung von 1838» (175).

durch Pombal 1760 wurde in Luanda sehr bedauert, weil damit ihre Schulen und Werkstätten zugrunde gingen, ebenso die Plantagen, die durch Lieferung von Frischgemüse und Früchten die Stadt vor dem Skorbut bewahrt hatten (262). 1801 waren die Klöster fast verlassen. Wohl gab es noch 26 Weltpriester — aber die Christenheit von Angola war eine «sterbende Kirche». Erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts begann ein neuer Aufbau. Die 1940 errichtete Erzdiözese Luanda zählte mit den beiden Suffraganbistümern Nová Lisboa und Silva Porto in Angola etwa 450 000 Katholiken mit einem jährlichen Zuwachs von etwa 40 000 Taufen, dazu weitere 80 000 Katholiken im alten Kongoland (291).

Ostafrika.

Bei der Behandlung der ostafrikanischen Missionsgeschichte (S. 295—377) weiß Farinha wieder von der Tätigkeit der Weltpriester Neues zu berichten. Die Gründung portugiesischer Festungen seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts war jeweils mit der Anstellung eines Festungskaplans verbunden. In den Siedlungen, die am Zambesi entstanden, wie Luabo und Sena 1531/32, wurde jeweils den Schwarzen religiöser Unterricht erteilt. Fast jedes Jahr kam ein Visitator in diese Mission, zuerst von Funchal, seit 1534 von Goa (299). Von P. Gonçalo Silveira, der als erster eine kühne Missionsfahrt ins Innere ausführen sollte, behauptet Farinha, er sei als Visitator gekommen [8]. Dominikaner haben vermutlich schon seit Anfang des 16. Jahrhunderts in Ostafrika gewirkt; 1562 wurde ihnen die Pfarrkirche in Tete übertragen. Unter ihnen waren später viele indische Patres (Canarins), ebenso wie in steigendem Maße indische Weltgeistliche nach Ostafrika kamen — vielfach ungeeignete Leute. Da der Gehalt der Säkularmissionare ganz in Waren ausgezahlt wurde, jener der Ordensleute teilweise, so nahm der Handel seitens der Missionare einen bedauernswerten Umfang an. In Moçambique errichteten die Jesuiten ein Kolleg (1610), dessen Schulbetrieb freilich nicht recht in Gang kommen wollte. Die kirchliche Verwaltung war 1563 einem erzbischöflichen Administrator anvertraut worden. 1612 erfolgte die Trennung von Goa als eigene Vikarie. Der Sitz des Vikars wurde später Sena. Bald begann mit Angriffen der Holländer und Aufständen im Lande des Monomotapa eine Zeit der Unruhe, die das 17. Jahrhundert hindurch anhielt. Daß 1645 der Sklaventransport nach Brasilien gestattet wurde, schadete der Mission sehr. Im 18. Jahrhundert kam auch für Ostafrika eine Zeit der Korruption, die selbst das Missionspersonal ansteckte. Zwischen den einzelnen Orden herrscht Uneinigkeit. Die Kolonisten waren in Streit und Unbotmäßigkeit unter sich zerfallen, die Neger rebellierten. Bei der Aufhebung der Jesuiten wurden deren Sklaven unruhig und wollten die Patres verteidigen. Vom Verkauf ihrer Güter hat der Staat nichts oder wenig gewonnen. Die gewaltsame Hinwegschaffung der tüchtigen Missionare verschlimmerte die religiöse Lage, die durch Erhebung Moçambiques zur Prälatur 1780 nicht wesentlich gebessert wurde. 1825 waren nur mehr 5 Dominikaner und 5 Weltpriester, je ein Karmelit und ein Rekollekt im ganzen Missionsgebiet; davon stammten zwei aus Lissabon, die andern waren Inder (352). Schon vor der Ordensaufhebung, dem Gesetz «Mata-frades» 1838 hatten sich also praktisch die Orden bereits selbst aufgehoben. Ackerbau und Handwerk litt durch den Wegzug der letzten Ordensleute, sodaß die Kolonialregierung 1843 nach neuen Missionaren verlangte. Jahrelang gab es im Innern des Landes keinen einzigen Glaubensboten.

Farinha bespricht noch eigens die Missionsereignisse auf Madagascar, wo 1647 die Missionare der Propaganda nicht mehr Erfolg hatten als die Geistlichen, die sonst von Moçambique kamen, und in Mombaça, wo die Eroberung durch die Mohammedaner

[8] Farinha gibt keine Quelle an. Eine gründliche Untersuchung der zur Verfügung stehenden Quellen, vor allem der Briefe Gonçalo's selbst, hat gezeigt, daß diese Jesuitenmission weit mehr sein wollte als eine bloße Visitationsfahrt (Kilger, Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas. Münster i. W. 1917, S. 64—78). Natürlich wäre es trotzdem möglich, daß G. zugleich als Visitator gekommen wäre Nach Brásio, A igreja em Moçambique (P. em A. 1944, S. 285—300), scheint Erzbischof Gaspar de Leão Pereira zum erstenmal ca. 1561 einen Visitator als Generalvikar nach Moç. entsandt zu haben. Diese Visitatoren blieben in Moç. seßhaft — einen solchen Posten hat G. keineswegs angenommen.

1698 der aussichtsreichen Mission ein Ende setzte. Die Liste der Prälaten von Moçambique (376 f.) findet ihre Ergänzung durch Brásio, der auch früheren Versuchen, aus Moçambique ein Bistum zu machen und ein Priesterseminar zu gründen, aufschlußreiche Untersuchungen widmet [9]. Erst Pius XII. schuf 1940 für portugiesisch Ostafrika die Erzdiözese Lourenço Marques mit den Suffraganbistümern Beira und Nampula.

Abessinien.

Auf der Suche nach dem legendären Priesterkönig eines Christenreiches im Innern Afrikas kam 1492 Pero da Covilhã nach Abessinien (Farinha 379—419). Zu Beginn des 16. Jahrhunderts trat der König von Portugal mit den dortigen Herrschern in Verbindung, zunächst in der Absicht, einen Bundesgenossen gegen den Islam zu gewinnen [10]. Die Mission der Jesuiten unter Führung eines Patriarchen, der die monophysitischen Altchristen des Negus für die katholische Einheit gewinnen sollte, schien nach vielen Opfern und Verlusten 1626 mit der Bekehrung des Kaisers Susenios ihr Ziel zu erreichen. Doch erfolgte bald ein Rückschlag und erst seit 1839 konnte sich die katholische Mission in Abessinien frei entwickeln. Auch dieser Teil der ostafrikanischen Missionsgeschichte findet eine lichtvolle und klare Schilderung. Doch ist es bezeichnend, daß die große Quellensammlung von Beccari nur unter dem Titel «Rerum Aethipicarum» dreimal zitiert wird [11].

Islamitica

P. de Menasce O. P., prof. à l'Université de Fribourg.

Le travail de Füc k [1] doit être signalé ici parce qu'il risque d'échapper à l'attention des missiologues. Il embrasse malheureusement une période trop considerable pour permettre un traitement adéquat du sujet, faute de monographies suffisantes. Il renferme nombre de renseignements intéressant l'histoire des missions, mais le volume aurait aisément pu en être doublé. Les lacunes sont particulièrement surprenantes en ce qui concerne le moyen-âge: le nom de Ricoldo ne figure nulle part (pas plus que celui de Nicolos de Cues), bien que l'auteur n'ignore pas les travaux d'Altaner; les récents travaux sur Ramon Marti (à qui il faut restituer son nom catalan, de préférence à Martin ou Martini) ne sont pas mentionnés. Il faut espérer que le savant arabisant qu'est M. Füc k aura quelque jour le loisir de complèter son esquisse et de nous donner une véritable histoire des études arabes en Europe.

Par contre les deux opuscules de M. Monneret de Villard [2] reposent sur des recherches originales. Le premier montre comment on s'est d'abord intéressé à la culture musulmane en tant que moyen pour atteindre aux textes scientifiques anciens; c'est l'époque de la prédominance espagnole, notamment de Tolède, de l'influence des juifs et des mozarabes dans la connaissance de l'arabe. L'Islam en lui-même n'éveille l'intérêt que sous l'impulsion de Pierre le Vénérable Abbé de Cluny: mais c'est d'Espagne encore une fois que lui viendra la connaissance qu'il en prend. Il redécouvre le Coran que syriens et byzantins connaissaient déjà fort bien et le

---

9 P. em A. 1944, S. 293—300.

10 Über den Bericht der 2. Expedition durch den Weltpriester Francisco Alvares, dessen Herausgabe bevorsteht, schreibt P. J. Alves Correia S. Sp. in P. em A. 1944: A Revelação de Etiópia na «Verdadeira Informação», S. 178—180.

11 P. Camillo Beccari, Rerum Aethipicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX. 14 Bände. Rom 1903—1914.

1 Füc k, Johann: Die arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts (Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, herausgegeben von Richard Hartmann und Helmuth Scheel; Leipzig, Harrassowitz 1944, pp. 85—253).

2 Monneret de Villard, Ugo: La vita, le opere e i viaggi di frate Ricoldo da Montecroce O. P. (Orientalia Christiana Periodica vol X pp. 227—274, Roma 1944). — Id.: Lo studio dell' Islām in Europa nel XII e nel XIII secolo (Studi e Testi 110, Città del Vaticano 1944, 86 p.).

fait traduire. Une nouvelle traduction du Coran qui diffère de celle qu'il fit faire par Pierre de Tolède, Robert de Chester et Hermann de Dalmatie, fut entreprise par Marc de Tolède à la demande de l'évêque Roderic Jimenez. Vers le milieu du XIIIème siècle, on assiste à une régression: les légendes que colportent les croisés font prime sur la connaissance par les textes. Le mouvement reprend au moment de l'expansion des Ordres Mendiants: la synthèse qu'en brosse ici M. Monneret de Villard est appuyée sur une connaisssance très précise des sources et des travaux les plus récents. Mais tout ceci n'est pour lui que préparation à un grand ouvrage qui sera consacré tout entier à Ricoldo de Monte Croce dont il retrace brièvement la vie dans son article, corrigeant les erreurs de la première étude sur Ricoldo, due au P. Mandonnet, et retraçant l'itinéraire du dominicain grâce à sa connaisssance très sûre du proche Orient. Ce sera, pensons-nous, une très importante contribution à l'histoire missionnaire du XIIIème siècle, dont ces Vorarbeiten nous font présager qu'elle sera conduite de main de maître. Nous avons beaucoup à apprendre de ces premiers missionnaires qui se trouvèrent avoir à faire face à un monde musulman singulièrement florissant et avec lequel ils avaient en commun de croire au Dieu de la Révélation biblique. C'est vraiment sur un plan théologique que se fait la rencontre; mais avec Ramon Lull, les éléments culturels entrent en jeu également, et cela coïncidera avec la mentalité de «colonisation» que nous voyons, d'après les travaux de M. Grousset, se substituer petit à petit à l'esprit de croisade dans le monde médiéval. Il faut souhaiter la plus large diffusion aux études de M. Monneret de Villard. A la dernière page de son article sur Ricoldo, sur les destinées de son œuvre dans l'histoire, après avoir parlé de l'intérêt que lui voua Nicolas de Cues, il semblait indiqué de rappeler que Luther lui-même traduisit en allemand l'Improbatio Alcorani sur la traduction latine de la version grecque de Demetrius Cydonès. Ajoutons que la Cribratio Alcorani de Nicolas de Cues s'inspire à chaque pas de l'œuvre de Ricoldo, ainsi qu'en témoigne la nouvelle traduction allemande parue dans la Philosophische Bibliothek de Meiner en 1943 (dont l'Introduction, disons-le en passant, fourmille d'erreurs et de lacunes et ignore jusqu'au travail de Mandonnet sur Ricoldo).

Au terme de ce bref bulletin, il faut signaler la parution du premier tome d'une œuvre monumentale qu'élabore depuis près de quarante ans Mgr Georg Graf, la «Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur»[3] qui en comptera quatre. Ce premier tome est un répertoire complet des manuscrits et éditions, qui nous permet de nous représenter le bagage étranger du chrétien de langue arabe à travers les âges. Les sections relatives aux traductions de la Bible et des Apochryphes sont particulièrement intéressantes (on lira pp. 236—237 ce qu'il faut penser de l'apocroyphe johannique dont on a fait grand bruit il y a quelques années, en Suisse même). Dans la question des traductions préislamiques des Evangiles, la position de Mgr Graf est très prudente. Nous attendons avec impatience la parution des volumes suivants qui seront à la base de cette histoire des chrétientés orientales arabophones qui est encore à écrire, et sur laquelle on trouvera des jugements intéressants et des données bibliographiques sérieuses, surtout pour la période moderne dans la récente Brève histoire de la Littérature Arabe du R. P. J. M. Abd-el-Jalil O. F. M. Paris, G. P. Maisonneuve 1943, 308 pp.

Archivo Ibero-Americano

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, Schöneck.

Inmitten des Krieges erhob sich in Spanien ein Werk aus Blut und Asche, das für die Missionswissenchaft, speziell für die Franziskaner Missionsgeschichte, von größter Bedeutung ist. 1914 gegründet, hatte sich das Archivo Ibero-Americano im In- und Ausland ein hohes Ansehen erworben und konnte stolz auf eine reiche Ernte von 22 Bänden hinweisen. Der 20. Juli 1936 brachte das blutige Ende, nachdem im Dezember 1935 die letzte Nummer erschienen war. Die stille Stätte wissenschaftlicher Arbeit, Joaquin Costa 72, Madrid, wurde von roten Horden überfallen. Vier Patres

[3] Studi e Testi 118, Città del Vaticano, 1944; Erster Band: Die Übersetzungen xliv. 662 p.

[1] Es waren die Patres Rodriguez Crespo, Lorenzo Perez, Severiano Alcobendas und Andres Ivars und der Bruder Anastasio Mato.

und ein Bruder fanden den Tod [1]. Die überaus reichhaltige und seit vielen Jahren gesammelte Bibliothek wurde verbrannt. Der vorhandene Stock früherer Jahrgänge und wertvolle, unersetzbare Manuskripte gingen in Flammen auf. Nachdem der grausame Sturm vorüber war, sammelten sich die Überlebenden und erhielten bereits 1939 vom Generalkapitel der Franziskaner in Assisi den ehrenvollen Auftrag, die Stätte der historischen Forschung in den leergebrannten Räumen neu erstehen zu lassen und die Herausgabe der Zeitschrift wieder vorzubereiten. 1941 erschien der erste Jahrgang der «segunda época» im stattlichen Umfang von über 500 Seiten [2]. Vier weitere Bände sind unterdessen gefolgt, die uns aber erst dieses Jahr erreichen konnten.

An der Spitze des neuen Programms steht wieder der Missionsgedanke: «Archivo Ibero-Americano, al iniciar esta nueva estape de su vida reafirma su programma misiológico, fiel a los cánones de la ciencia historica y orientado hacia el estudio de nuestra labor en America, Extremo Oriente y Norte de Africa: los tres grandes escenarios de la evangelización española» [3]. Weiterhin finden aber auch die allgemeine Geschichte des Franziskanerordens und die Kirchengeschichte Spaniens und Lateinamerikas liebevolle Pflege. Von diesen Beiträgen müssen wir jedoch hier absehen und unsere Übersicht auf die missionshistorischen Veröffentlichungen beschränken.

Zur Franziskaner Missionsgeschichte Amerikas veröffentlicht P. Pou y Marti eine Relatio aus dem Vatikanischen Archiv, die P. Hieronymus Serrano da Castro 1638 dem Kardinalprotektor des Ordens, Kardinal Barberini einreichte. Der Verfasser, chemals Visitator der Franziskaner Missionen Südamerikas und Prokurator derselben, bietet in 48 Abschnitten einen Einblick in die veschiedenen Missionsfelder seines Ordens, wobei im Hinblick auf die Heiligsprechung des sel. Franziskus Solanus dessen Taten und Wunder besonders hervorgehoben werden [4]. Aus den Schätzen des gleichen Archives bietet der jetzige Redaktor, P. Lino Gómez Canedo, eine Übersicht über den Bestand der Ordensprovinz vom Hl. Kreuz in Caracas (Venezuela) aus dem Jahre 1631 [5] und eine andere aus dem Jahre 1630 der Provinz der 12 Apostel von Peru [6]. Aus dem 30bändigen Sammelwerk: Colección de documentos inéditos para la historia de Chile 1518—1818 von J. T. Medina (Santiago de Chile, 1888 ff) legt P. Fr. Quecedo einen regestenförmigen Auszug aller auf die Franziskaner Missionen bezüglichen Dokumente vor — ein Zeichen mehr dafür, welche reiche Schätze, speziell für die Missionsgeschichte, in diesen südamerikanischen Sammelwerken enthalten sind [7]. P. Fidel de Lejarza veröffentlicht eine Handschrift aus der Madrider Nationalbibliothek von P. Manuel Arroyo O.F.M., der in poetischer Form den Martyrertod seiner Mitbrüder in Nordmexiko vom 16. 3. 1758 besingt. Wertvoll sind vor allem die 40 Seiten Einführung des Herausgebers über die Franziskaner Missionsgeschichte Nordmexikos und sein gründlicher Kommentar zum Gedicht [8]. P. Otto Maas verfolgt seine früheren Studien zur mexikanischen Missionsgeschichte, indem er den Wiederaufbau der durch den Aufstand von 1680 zerstörten Mission Nordamerikas anhand neuer Dokumente, von denen vor allem der ausführliche Bericht des P. Aeyta abgedruckt wird, behandelt [9]. Nach Florida führt eine Arbeit des P. Manuel R. Pazoz, die er dem Ehrw. P. Juan A. de Barreneche, der 1781 den Martyrertod starb, widmet und in der er drei seiner Briefe und Dokumente von Zeitgenossen über ihn veröffentlicht [10]. Einen sehr wertvollen Beitrag zur inneren Geschichte der Mission leistet P. Fidel de Lejarza, indem er das Problem der Trunksucht der Indianer als Hindernis der Bekehrung und des christlichen Lebens und die Mittel und Wege behandelt, welche die Franziskaner anwandten, um dieses zu überwinden. Im Mittelpunkt der

---

2 AIA Revista trimestrial de Estudios Historicos. Joaquin Costa 72, Madrid (2).
3 I, 27.
4 Relación del P. Serrano Castro sobre las Misiones Franciscanas (1637—1638). II, 417—450.
5 Una tabla capitular de la Prov. Franc. de Santa Cruz de Caracas. IV, 288—293.
6 La Provincia de los XII Apostoles del Perú. Una tabla Capitular de 1630. V, 103-106.
7 Documentos referentes a los franciscanos en Chile. Siglo XVI. III, 391—413.
8 Esecnas de martirio en el rio San Saba. III, 441—495.
9 Misiones de Nuevo Mexico. IV, 5—31, 194—237.
10 El Ven. P. Juan A. Joaquin de Barreneche. I, 455—473.

Darlegung steht der Kampf des P. Bernardino de Cardenas gegen den Alkoholismus der Indianer [11].

Die Arbeiten zur Franziskaner Missionsgeschichte des Fernen Ostens werden noch ausschließlich aus dem in verschiedenen Bruchstücken vorhandenen Nachlaß der beiden ermordeten Mitglieder der Redaktion, des Bahnbrechers dieses Zweiges der Missionsgeschichte, P. Lorenzo Perrez, und seines Mitarbeiters, P. Severiano Alcobendas bestritten. Von P. Perez wird ein Augenzeugenbericht publiziert über den von Franziskanern entdeckten Aufstand auf den Philippinen 1843 [12], ferner eine einläßliche Schilderung der Marianen durch Juan Pobre de Zamora von 1602 (?) [13]. Von großem Wert sind auch - trotz aller Lücken - die geretteten Dokumente desselben Verfassers über die Tätigkeit der Prokuratoren der Provinz vom Hl. Gregor auf den Philippinen. Diese Prokuratoren wurden aus den tüchtigsten Missionaren ausgewählt und hatten die Verhandlungen am spanischen Hof und Rom zu führen, welche die Mission betrafen. Ferner oblag ihnen auch die Rekrutierung neuer Missionare, von denen sie Namen, Herkunft, Alter und Stand angeben mußten, um die notwendigen Unterstützungen von Seiten der Regierung zu erhalten. Deshalb sind gerade ihre Briefe, Eingaben etc. mit den oft kurzen, aber konkreten Angaben von aufschlußreichem Quellenwert [14]. Von P. S. Alcobendas konnte noch eine Biographie des Chinamissionars P. Francisco de la Concepción, der 1696—1733 in der Provinz Schantung wirkte, mit 12 Briefen desselben gerettet und gedruckt werden [15]. Antonio Graino bietet einen kurzen Überblick über die schriftstellerische Tätigkeit der Philippinen-Missionare in der Tagalasprache [16].

Reicher sind die Aufschlüsse über die Tätigkeit der spanischen Franziskaner in Nordafrika und in der damit eng verbundenen Palästina-Mission. Robert Ricard, der als Professor in Algier tätig ist, widmet sich nach seinen mexikanischen Studien nun der Erforschung der missionarischen Vergangenheit des Landes und legt in der Zeitschrift die Ergebnisse seiner Forschung über die religiöse Tätigkeit der Portugiesen in Marokko im 16. Jahrhundert vor [17]. P. D. R. Rancaño, Doktor der missionswissenschaftlichen Fakultät der Propaganda, veröffentlicht aus dem Propaganda-Archiv eine Relatio der Marokko Mission von 1653 nebst drei Briefen des P. Pedro de Alcantara (1653/54) und zwei Briefe des spanischen Nuntius an die Propaganda [18]. Auf Grund einer Handschrift des Archivo Historico National entwirft Prof. Crespo einen Überblick über die Tätigkeit spanischer Missionare in der Custodie vom Hl. Land zu Beginn des 18. Jahrhunderts [19]. Über die Franziskanermartyrer von Damaskus (1860), speziell über den sel. Nik. M. Alberca legt Prof. Sanchez-Castaner neue Dokumente vor [20]. Besonders reichhaltig sind die Beiträge des P. Samuel Eiján, der 1945 auf eine 50jährige außerordentlich fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit zurückblicken konnte. Jahrzehnte seines arbeitsreichen Lebens hat er der Erforschung spanischer Missionstätigkeit im Hl. Land und in Nordafrika gewidmet und eine Reihe umfangreicher Bände darüber herausgegeben [21]. Auch in dieser Zeitschrift widmet er beiden Ländern gründliche Studien, die durchwegs auf

---

11 Las borracheras y el problema de las conversiones en Indias. I, 11—142, 229—269.
12 Fracaso de uno sublevación filipina contra el gobierno de España. I, 436, 448.
13 Fr. Juan Pobre de Zamora y su Relación de las islas Marianas. II, 21—42.
14 Allgemein über die Prokuratoren handeln die Dokumente IV, 281—297; weitere Beiträge beleuchten die Tätigkeit folgender Prokuratoren: Juan Pobre de Zamora. III, 219—238. Pedro de la Concepción. IV, 252—263. Martin de Santiago. IV, 555—575. Francisco de la Concepción. V, 278—280. Francisco de San Nicolas. V, 281—285.
15 II, 307—355.
16 II, 188—194, ohne Hinweis auf Streit, BM, aber mit 5 Reprodukt. von Buchtiteln.
17 Apuntes para la historia eclesiástica de Arcila y Tanger durante la dominación portuguesa. I, 56—75.
18 Una relación y cartas sobre las misiones de Marruecos. II, 362—375.
19 Los Franciscanos españoles en Tierra Santa. Sus residencias según una relación del siglo XVIII. II, 43—68.
20 I, 299—307.
21 V, 617f.

unveröffentlichtes Quellenmaterial fußen, so über das spanische Protektorat im Hl. Lande [22] und über die Marokkomission in ihrer jüngsten Phase, über P. Sabaté und die zwei entscheidenden Jahre seiner Wirksamkeit (1859/60) [23], über P. Lerchundi und seine Tätigkeit zugunsten eines neuen Missionskollegs zu Chipiona (Cadiz) [24] und über die Errichtung eines Apost. Vikariates mit Sitz in Ceuta [25].

Abgesehen von den Aufsätzen, die den Hauptwert der Zeitschrift darstellen, enthält auch die in jedem Heft wiederkehrende Rubrik der «Crónica» Mitteilungen aus dem wissenschaftlichen Leben Spaniens, Portugals und Lateinamerikas und Nachrichten aus den spanischen Missionen der Gegenwart. Die gründlichen Besprechungen weiten sich des öftern zu eigentlich kritischen Abhandlungen, die besonders den Inhalt schwer zugänglicher Werke für die Franziskaner Missionsgeschichte erschließen. Gerade die Besprechungen der in Südamerika erschienenen Werke, ist für die Missionswissenschaft von besonderem Wert. — Hält man sich bei all dem die Tatsache vor Augen, daß das wissenschaftliche Zentrum in Madrid erst neu organisiert und daß Bibliothek und Handschriftenbestände etc. erst neu geschaffen werden mußten, so kann man P. L. G. Canedo und seinen Mitarbeiterstab nur von Herzen beglückwünschen zu diesen herrlichen Leistungen inmitten des zweiten Weltkrieges.

---

[22] Protectorado de España en Tierra Santa (1789—1830). III, 199—218; mit Ergänzungen IV, 186—193.

[23] El P. José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las Misiones de Marruecos. V, 10—38.

[24] El P. Lerchundi y la fundación del Colegio misionera de Chipiona. V, 145—171.

[25] Proyecto de Vicariato Apostolico de Marruecos con sede en Ceuta. V, 405—423.

Rahner, Hugo: **Griechische Mythen in christlicher Deutung.** Gesammelte Aufsätze. 499 Seiten. Rhein-Verlag, Zürich, 1945.

Obwohl das Werk nicht ex professo über Mission oder Missionsfragen handelt, so ist es doch von eminent missionarischer Bedeutung. Es zeigt, wie hellenistische Mythen, Symbole, Glaubens- und Lebensanschauungen vom Christentum teils aufgenommen, teils umgewandelt und veredelt weitergegeben wurden. Um für die Beurteilung dieses fruchtbaren Weiterlebens eine feste Grundlage zu gewinnen, beginnt der Verfasser mit einer klaren Scheidung des christlichen Mysteriums von heidnischen Mysterien. Dann folgt die Darstellung all dessen, was in engster Verbindung mit den Mysterien des Helios und der Selene steht: Kreuz und Taufe, Sonntag, Ostern und Weihnacht, die christlichen Mysterien der Erlösung auf dem Hintergrund hellenistischer Bilder- und Symbolsprache. Die beiden folgenden Teile, die «Seelenheilung» und «heiliger Homer», sind der christlichen Anthropologie gewidmet und zeigen — wiederum nur verständlich durch hellenistisches Denken und Dichten —, wie der Mensch, selbst dämonischen Tiefen verhaftet, von den Kräften des Bösen sich loslösen und den sicheren Hafen der ewigen Heimat erreichen kann. Die ersten Teile sind den Eranosjahrbüchern X und XI entnommen (vgl. NZM 1945, 79, 240), der zweite, abgesehen von einer neuen Einleitung dem Eranos-Jahrbuch XII (Festschrift für C. G. Jung 1945), während der dritte eine selbständige Verarbeitung der zahlreichen Einzeluntersuchungen des Verfassers in der Zeitschrift für kath. Theologie (Innsbruck, 1932—1943) ist. Aus dieser verschiedenen Herkunft erklären sich auch manche Unzulänglichkeiten der Darstellung. So scheint uns der Mythus von der Moly-Pflanze, so tiefsinnig und geistreich auch die verschlungenen Pfade von der Antike bis in die mittelalterliche und neuzeitliche Alchemie aufgezeigt werden, doch insofern den Rahmen der Darstellung zu sprengen als hier nicht das spezifisch christliche Weiterleben aufgezeigt werden kann wie in dem folgenden herrlichen Abschnitt über die Mandragore. Es fehlt, abgesehen von allgemeinen Hinweisen auf Justin und Clemens Alex. die eigentlich christliche Deutung aus der Väterzeit. Leider fehlt dem ganzen Werk auch ein ausführliches Register, das den reichen Inhalt des Bandes dem wissenschaftlich interessierten Leser erschließen würde. Dieser Mangel macht sich umso störender bemerkbar als infolge der bereits vorhandenen Druckstöcke des ersten und zweiten Teiles keine Verweise innerhalb des Textes möglich waren und mündliche Verweise in den einzelnen Vorträgen nicht in die Anmerkungen aufgenommen wurden. Das vielfach vom Verfasser herangezogene Werk von Karl Prümm, das ihm wohl nur in Druckbogen vorlag, ist nicht unter dem Titel: Das antike Heidentum nach seinen Grundströmungen (München 1941), sondern als: Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt (Freiburg 1943) erschienen. Anhangsweise werden einige lateinische und griechische Texte in deutscher Übersetzung geboten, aber leider nicht konsequent alle, da manche weder im Text noch im Anhang verdeutscht wurden (z. B. S. 44, 65, 105, 126, 147 u. a.). Bei einem Neudruck, der diesem Werk hoffentlich bald beschieden sein wird, lassen sich diese Mängel leicht beseitigen. Für diese Ausgabe, von der eben ⅔ des Werkes bereits gesetzt waren, konnte sie der Verfasser wohl nicht ausmerzen. Vielleicht daß der Autor dann auch seine den Mysterien des Hellenismus abgelauschte Sprache, die gerade in der ersten Hälfte des Buches verständlicherweise den Zuhörern der Eranostagungen angepaßt wurde, den schlichteren Lesern aus Missionskreisen entsprechend einfacher fassen kann. Abgesehen von diesen unwesentlichen Mängeln bleibt das Werk jedoch ein herrliches Zeugnis echt christlichen Humanismus und darüber hinaus eine Quelle wertvollster Anregungen für die geistige Haltung auch des heutigen Missionars, dem ja schließlich die gleiche Aufgabe zufällt, das Evangelium in der dem Volke verständlichen Sprache zu verkünden und zu erklären; denn «wer ... das Brauchbare auswählt zum Nutzen der in der Katechese zu Unterrichtenden ..., der darf sich nicht abkehren von der Liebe zur Weisheit wie ein vernunftloses Tier» (Clemens von Alexandrien, bei Rahner, 426).

Beckmann

Alessandro Valignano S. J.: **Historia del principio y progresso de la compañía de Jesús en las Indias Orientales** (1542—64). Herausgegeben und erläutert von Josef Wicki S. J. (Bibliotheca Instituti Historici S. J. Vol. II) 108* und 510 S. Roma, Institutum Historicum S. J., Borgo S. Spirito 5. 1944.

Bei der überragenden Bedeutung des großen Organisators der Ostasienmissionen war es sehr bedauerlich, daß sein Hauptwerk, die Geschichte der ostasiatischen Jesuitenmissionen teils als verloren galt, teils in den Monumenta Xaveriana schon seit langem nicht mehr zugänglich war. P. Jos. Wicki glückte zunächst der große Fund des zweiten, bisher unbekannten Teiles der Indischen Geschichte im Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom (Jap.-Sin. 67), über den er bereits 1938 einen ersten Bericht schrieb (Der zweite Teil der Historia Indica Valignanos. Arch. Hist. S. J. VII (1938), 275—285). Da in der neuen Ausgabe der Xaveriusbriefe und -schriften die alten Lebensbeschreibungen des Heiligen nicht mehr aufgenommen wurden, die Mon. Xav. aber seit langem vergriffen sind, so lag es nahe, die gesamte Indische Geschichte Valignanos der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Auch der erste, bereits als Xaveriusleben veröffentlichte Teil erfährt hier eine gründliche textkritische Neubearbeitung und vorzügliche Kommentierung (S. 1—270). Der zweite Teil (S. 271 bis 474) behandelt die Indische Missionsgeschichte seit dem Tode Franz Xavers bis zum Jahre 1564. Die Missionslage und -entwicklung in Vorderindien und Malakka, auf den Molukken und in Japan, der Missionsversuch des P. Gonzalez da Silveira im Monomotapa-Reich (Süd-Rhodesien), die Unions- und Missionsversuche in Aethiopien usw. werden von Valignano zusammenfassend in geschichtlicher Reihenfolge dargestellt. Der erste Teil wurde spanisch, der zweite portugiesisch geschrieben und zwar einfach deshalb, weil, wie der Herausgeber anhand der Selbstzeugnisse Valignanos darlegt, der Visitator seine Lateinkenntnisse für zu schwach hielt, um in dieser Sprache ein größeres Werk zu schreiben, und für das Italienische, seine Muttersprache, keine Schreiber zur Verfügung standen. In einer umfangreichen Einleitung bespricht P. Wicki alle Fragen, die mit der Historia Indica verknüpft sind. Er beschreibt eingehend die Entstehung und den Charakter der Missionsliteratur des Jesuitenordens, die Versuche vor Valignano und ihre Mängel und endlich dessen Werk. In der Bibliographie zu Valignano (S. 43*—45*) hätten auch der oben erwähnte Bericht des Herausgebers und die beiden größeren Arbeiten von P. Dorotheus Schilling O. F. M. über «das Schulwesen der Jesuiten in Japan», Münster 1931, das allerdings schon auf der nächsten Seite zitiert wird und «Christliche Druckereien in Japan» Gutenberg Jahrbuch XV (Mainz 1940), 356—395 erwähnt werden müssen. Sorgfältig untersucht sodann P. Wicki die Frage der Autorschaft der Indischen Geschichte und kommt zum Schluß, daß Valignano als Verfasser der ganzen vorliegenden Schrift anzusprechen ist, auch wenn im ersten Teil Teixeira benutzt, aber vielfach erweitert und verbessert wurde. Der Quellenwert der Indischen Geschichte läßt sich nach den begonnenen Ausführungen des Herausgebers kurz so zusammenfassen: das, was Valignano schreibt, ist, von Einzelheiten abgesehen, zuverlässig, da er die Missionen und Missionare, die Missionsfelder in Afrika und auf den Molukken ausgenommen, persönlich kannte und sich als gewissenhafter Berichterstatter erwiesen hat, aber Valignano schreibt nicht alles. Seine Geschichte war für ein weiteres Publikum bestimmt und sollte der «Erbauung» dienen. Daher wird alles weniger Erbauliche, zumal innerhalb der Gesellschaft Jesu, leider aber auch fast alles über die Seelsorge der Christen, Sakramentenspendung usw. ausgelassen. Dieses Bemühen geht so weit, daß die aus der Gesellschaft Jesu entlassenen oder ausgetretenen Missionare entweder gar nicht oder nur andeutungsweise Erwähnung finden. Umso dankbarer wird man dafür P. Wicki sein, daß er in seinem reichlichen Kommentar nicht nur alle gedruckten, sondern vorzugsweise ungedruckte Quellen aus dem Ordensarchiv heranzieht und durch sie Valignanos Darstellung beleuchtet, ergänzt und verschiedentlich auch verbessert, wobei er sich nicht scheut, auch weniger erbauliche Züge mitzuteilen. Umfangreichere, zusammenhängende Ergänzungen werden in den Beilagen S. 479—489 aus dem Ordensarchiv geboten. Zu bedauern ist nur, daß der Herausgeber infolge der schwierigen Druckverhältnisse während des Krieges in Italien die Briefe des hl. Franz Xaver nur nach der Ausgabe der Mon. Xav. und nicht bereits nach der von ihm veran-

stalteten neuen Ausgabe zitieren konnte. Ein ausführliches und zuverlässiges Personen-, Orts- und Sachverzeichnis macht die vorliegende Ausgabe der Historia Indica auch zu einem wertvollen Nachschlagewerk für 20 entscheidende Jahre der ostasiatischen Missionsgeschichte. Der fast fehlerfreie, wenn auch nicht immer schöne Druck stellt eine vorzügliche Kriegsleistung der durch Bombardierungen, Einberufungen usw. behinderten Druckerei dar. Hoffentlich wird P. Wicki, der nun zum verantwortlichen Redaktor der indischen Abteilung der Monumenta Missionum S. J. bestimmt wurde, bald weitere Quellenpublikationen in derselben vorbildlichen Art wie in diesem Band der Missionswissenschaft zugänglich machen. **Beckmann**

Mateos, F., S. J.: **Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú.** Cronica anonima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la compañía de Jesús en los paises de habla española en la America Meridional. T. I. Historia General y del Colegio de Lima. 485 pp. — T. II. Relaciones de Colegios y Misiones. 532 pp. Consejo Superior de Investigaciones cientificas. Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo. Madrid 1944.

Von den verschiedenen Orden, die im alten Königreich Peru, dem heutigen Spanisch-Südamerika, ihre Missionstätigkeit entfalteten, besitzen wir seit dem 17. Jahrhundert gedruckte Chroniken (für die Augustiner von Antonio de la Calancha, für die Dominikaner von Juan Melendez und für die Franziskaner von Diego de Cordoba y Salinas), die zu den aufschlußreichsten Quellen jener Länder gehören. Aus unbekannten Gründen blieb eine Chronik der Jesuitenmissionen Perus, die zeitlich den gedruckten Chroniken der übrigen Orden noch vorausgeht, bisher größtenteils ungedruckt. Erst jetzt konnte sie, dank der Neubesinnung Spaniens auf seine missionarische Vergangenheit herausgegeben werden. P. Mateos hat keine Mühen gescheut, nicht nur einen möglichst fehlerfreien Text vorzulegen, sondern diesen auch durch Anmerkungen, oft aus ungedruckten Archivbeständen des Ordens, zu erläutern und durch eine umfangreiche Einleitung dem wissenschaftlichen Verständnis der Gegenwart nahe zu bringen. Veranlaßt wurde die Chronik durch ein Rundschreiben des Generals der Gesellschaft Jesu, Claudius Aquaviva, von 1598, das zur Vorbereitung einer allgemeinen Ordensgeschichte die Abfassung von Geschichten der einzelnen Provinzen, Kollegien, Niederlassungen etc. anordnete und dafür bestimmte Richtlinien gab. So dürfen wir auch für die vorliegende Chronik keinen einheitlichen Verfasser suchen, sondern jeder Rektor eines Kollegs und jeder Obere einer Niederlassung hat nach den Litterae Annuae und andern ihm zur Verfügung stehenden Quellen die Geschichte seines Kollegs oder seiner Niederlassung nach einem vorgezeichneten Schema geschrieben, die ein gemeinsamer Redaktor in Lima, wahrscheinlich P. Rodrigo de Cabredo, Provinzial der peruanischen Ordensprovinz, zusammenstellte und nach Rom sandte. Dieses Manuskript (jetzt Peru 25/26 des Archivs der Gesellschaft Jesu in Rom) legt der Herausgeber seiner Ausgabe zugrunde. Der erste größere Teil behandelt nach den Amtszeiten der einzelnen Provinziale die allgemeine Geschichte und Entwicklung des Ordens in Peru, d. h. der heutigen Länder spanischer Zunge in Südamerika. Im Mittelpunkt steht die Geschichte des Kollegs von Lima. 1568 kamen die ersten 8 Jesuiten dort an. Um 1600 zählte die Provinz bereits 282 Mitglieder. Infolge der zentralen Bedeutung Limas werden auch die von dort ausgehenden Gründungen kurz behandelt, die im zweiten Teil, bei Beschreibung der Kollegien von Cuzco, Potosi, Arequipa, La Paz, Quito, Chuquisaca (La Plata), Santiago ausführlich zur Darstellung kommen. Ergänzend treten sodann die Geschichten der Niederlassungen von Panama und Julio und die der Missionen in Tucuman, Paraguay und Santa Cruz de la Sierra hinzu. Da bis zum Jahre 1600 im großen Ganzen das Wirkungsfeld der Jesuiten auch für die kommenden Jahrhunderte ausgesteckt war, so bietet die Chronik den Bericht über die Anfänge fast aller wichtigen Jesuitenniederlassungen Spanisch-Südamerikas, woraus sich auch der missionshistorische Wert bereits ablesen läßt. Dazu kommen eine Fülle von Einzelheiten über Indianerstämme, aus dem Leben hervorragender Missionare und anderer Persönlichkeiten Perus, kirchlichen und weltlichen Standes. Der historische Wert dieser Chronik ist jedoch nicht nach dem Maßstab kritischer

Geschichtsschreibung zu messen, sondern nach den zeitgenössischen Auffassungen der Verfasser, die sich vornahmen «de dar noticias en Europa de las cosas que eran de edificación» (I, 104). Wie die Litterae annuae, die nach den Untersuchungen des Herausgebers die Hauptquelle der Chronikschreiber sind, so vermeidet auch die Chronik alles, was irgendwie diesen erbaulichen Charakter trüben könnte. — In der Wiedergabe des Textes zeigt sich der Herausgeber äußerst gewissenhaft. Nicht nur die Schreibweise der Chronisten, bzw. ihrer Schreiber, sondern auch ihre Abkürzungen werden durchwegs beibehalten. Aber es fragt sich doch, ob P. Mateos nicht besser getan hätte, wenigstens die heute ungebräuchlichen Abkürzungen aufzulösen; denn trotz des 4seitigen Verzeichnisses der Abkürzungen (I, 113—116) wird die Lektüre der Chronik dadurch doch erschwert. Ein Verzeichnis von Ausdrücken in Indianersprachen findet sich leider erst am Schlusse des zweiten Bandes (II, 509—511). Beide Bände sind aber mit ausführlichen Registern versehen, die den reichen Inhalt der Chronik, zumal für die Personen- und Ortsgeschichte, allen Interessenten erschließen.

Beckmann

Bartholomaei Juradi Palomini: **Catechismvs Qvichvensis** ad fidem editionis Limensis anni 1646 edidit, latine vertit ... Prof. Dr. Hippolytus Galante, Hispanice e latino reddidit Eliseus B. Viejo Otero. XX. 785 pp. Consejo Superior de Investigaciones cientificas, Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo. Madrid 1943.

Der vorliegende Band enthält einen Katechismus, den B. Jurado Palomino in der Kichua-Sprache für die Indianer herausgegeben hat. Er wurde wohl 1649 [nicht 1646, wie auf dem Titelblatt der Edition angegeben wird (vgl. Vorwort p. XIV und Streit BM II. 704)] in Lima gedruckt. Im ersten Teil wird diese Erstausgabe genau ediert (1—150); am Schluß dieses Textes ist ein spanisches Inhaltsverzeichnis: «Tabla de los capitvlos contenidos en este Libro de la doctrina Christiana del Eminentissimo Cardenal Rob. Belarmino de la Comp. de Jesus» (149—150). Im zweiten Teil wird der Text kritisch und in moderner Umschrift wiedergegeben (151—334). Des Weiteren werden drei Indices beigefügt: ein Index der Kichua-Wortstämme, wobei immer auch auf die verschiedenen Anwendungsformen im Text hingewiesen wird (337—424); ein Index der Worte, die aus dem Spanischen übernommen oder abgeleitet wurden (z. B. Anima, Apostol, bautismo; es handelt sich hier meistens um typisch christliche Begriffe) (425—440), und ein Index der vorkommenden Eigennamen (441—445). Es folgt eine kurzgefaßte, lateinisch geschriebene Grammatik, die auch die Methodik der Textwiedergabe rechtfertigen soll (447—473). Um dem sprachunkundigen Leser in den Katechismus einführen zu können, hat Galante den Text ins Lateinische übersetzt (475—628), während Viejo Otero diese Übersetzung ins Spanische übertragen hat (629—782). — Zur Charakterisierung dieses Katechismus ist zu bemerken, daß hier eine Übersetzung des Katechismus vom hl. Bellarmin vorliegt, und zwar handelt es sich um die «Dichiarazione più copiosa della Dottrina Cristiana composta in forma di dialogo» [Opera Omnia (ed. J. Fèvre, Paris 1891), 12. 283—337]; nach den Angaben bei Streit BM II. 704 zu schließen, hat Palomino eine spanische Übersetzung benutzt. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, I. 1182—1184, kennt allerdings keine spanische Übersetzung, wie er übrigens auch unsere Kichua-Übersetzung nicht erwähnt. Dieser Bellarmin-Katechismus wurde 1598 in Rom gedruckt und 1633 durch eine Breve Urbans VIII. als Grundlage für Missionskatechismen empfohlen (vgl. Vacant, Dict. Théol. Cath. 2. 584—585). Ein Vergleich mit dem italienischen Original zeigt, daß die Übersetzung ziemlich genau ist. Manche Verschiedenheiten lassen sich aus der mehrfachen Übersetzung erklären. Aber in der Übersetzung ist nicht die ganze «Dottrina Cristiana» enthalten. Es werden nur das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die 10 Gebote und die 7 Sakramente erklärt, während bei Bellarmin noch das Ave Maria, die 5 Gebote der Kirche, die evangelischen Räte, die Tugend- und Sündenlehre und die letzten Dinge enthalten sind. Demgegenüber besitzt auch die Übersetzung ihr Eigengut: fast zu jedem Abschnitt wird eine Erzählung eingeflochten, die mit einer einzigen Ausnahme aus dem europäischen Gesichtskreis stammen (vielleicht waren sie schon in der spanischen

Vorlage enthalten); die Ausnahme betrifft eine Erzählung aus der Philippinen-Mission (n. 6—12), die aus einem Buch von P. Greg. Lopez SJ stamme; es handelt sich wohl um die «Lettera annua della Provincia delle Filippine 1608» (vgl. Streit BM V. 253). Bemerkenswerte Abweichungen vom Lehrinhalt konnte ich an zwei Stellen konstatieren: Während Bellarmin sagt, daß es außer der jährlichen Osterkommunion geziemend sei, nach dem Rat des Beichtvaters öfters zu kommunizieren (aaO 321), erlaubt es der Indianerkatechismus nur, daß die Gläubigen noch 1—3 Mal kommunizieren (n. 496). Eine ähnliche Tendenz beachtet man bei der Beichtpflicht; Bellarmin: a) 1 Mal im Jahre, b) sooft ein Todsünder kommunizieren will, c) in der Todesgefahr, d) sonst noch öfters (323—324); die indianische Übersetzung weicht davon nur im zweiten Punkt ab, indem sie eine Beichtpflicht einfachhin urgiert, so oft einer kommunizieren will (n. 536). Auffallend ist weiter, daß der Übersetzer für «Christus den Herrn» fast immer den Asdruck «Yaya» (= Vater) gebraucht, während das Gleiche nur selten mit «Apu» (= Herr) übersetzt wird. Diese Auffälligkeit wird nur ein Linguist erklären können. — Die Edition ist einzig aus linguistischen Interessen erfolgt. Nach dieser Seite hin kann ich den Wert der Publikation nicht ermessen. Immerhin wäre sicher auch ein Linguist dafür dankbar gewesen, wenn er in der Einleitung etwas über die Persönlichkeit Palominos und über die Tatsache, daß es sich um eine Übersetzung Bellarmins handelt, erfahren hätte. Editionstechnisch wäre es auch von Vorteil, wenn der Limaner-Text und der kritisch bereinigte Text in Kolonnen nebeneinander aufgeführt würden, damit ein ständiger Vergleich erleichtert würde. Zudem ist es bei einer modernen Quellen-Edition immer ein angenehmer Vorteil, wenn die Zeilen nummeriert werden, nicht bloß die Abschnitte. Daß sich in der Edition nicht so viele Druckfehler befinden, wie in der lateinischen Übersetzung, nehme ich als selbstverständlich an. — Die Publikation ist auch für die Geschichte der Missionskatechese von Bedeutung. Durch sie ist es nun möglich geworden, einen Einblick zu gewinnen in einen alten Versuch zur Schaffung eines Indianer-Katechismus. Immerhin ist es weder der älteste, noch der wichtigste Versuch; denn schon 1583 war in Lima auf Veranlassung des 3. Provinzialkonzils von Lima (1583) ein Katechismus in Kichua erschienen, der bis ins letzte Jahrhundert hinein mehrere Auflagen erlebte; er stammt von José de Acosta SJ und seinen Mitarbeitern B. Valera, A. de Bárzana und B. de Santiago [Bibliogr. Angaben bei Streit BM II. 240—241, 251—254; vgl. L. Lopetegui, El Padre José de Acosta SJ y las Misiones (Madrid 1942), 513 ff; F. Mateos SJ, Historia General de la Compañía de Jésus en la Provincia del Perú (Madrid 1944), 24; L. Kilger OSB, Die Peru-Relation des José de Acosta und seine Missionstheorie (NZM 1 (1945), 24—28)]. Ein anderer früherer Katechismus in Kichua stammt von L. J. de Oré OFM; er wurde 1598 in Lima gedruckt (Streit BM II. 395). Nur als Manuskripte sind zwei weitere Versuche erhalten: F. Baldani OESA (ebd. 487) und von S. Crespillo OP (ebd. 691). Ob es sich bei diesen Katechismen auch nur um Übersetzungen von europäischen Vorlagen handelt, kann ich nicht beurteilen. J. Zürcher SMB.

La Iglesia de España en el Peru. Colección de Documentos para la Historia de la iglesia en el Peru, que se encuentran en varios Archivos. Sección Primera: Archivo General de Indias. 93 pp. Sevilla, Editoria Catolica Española. 1943.

Der ehemalige Erzbischof von Lima, Msgr. E. Lisson Chavez, plant in Verbindung mit dem Archivar Manuel Ballesteros ein großes wissenschaftliches Unternehmen, nämlich die Herausgabe aller wichtigen Dokumente zur Missions- und Kirchengeschichte Perus (aus dem Indias-Archiv in Sevilla, dem erzbischöflichen und den bischöflichen Archiven Perus, dem Vatikanischen und andern europäischen Archiven). Vorliegendes Heft gilt gleichsam als Prospekt und bietet den Katalog von 820 Dokumenten aus dem Indias-Archiv von 1522—1599, ferner den wörtlichen Abdruck von 10 bisher unveröffentlichen Dokumenten von und über den hl. Toribio de Mogroveyo. Sowohl die kurzen Regesten wie auch die in extenso wiedergegebenen Aktenstücke zeigen bereits deutlich, von welch großer und entscheidender Bedeutung das begonnene Werk für die Missionsgeschichte Perus sein wird. Wir wünschen nur, daß bei der Wiedergabe der Dokumente eine wirklich einwandfrei kritische Methode befolgt wird, d. h. daß

die Dokumente in ihrer ursprünglichen Form abgedruckt werden mit Erklärung der heute schwer oder nicht mehr verständlichen Ausdrücke, mit Auflösung der außergewöhnlichen Abkürzungen, kurzen Hinweisen auf Personen, Orte etc., die dem Leser nicht ohne weiteres bekannt sind, und hoffen zuversichtlich, daß es den Herausgebern beschieden ist, das geplante Werk zu beginnen und zu vollenden, nicht nur um die wichtigen Aktenstücke für die Zukunft zu retten, sondern auch, um die Bausteine einer kritischen Missions- und Kirchengeschichte Perus zu liefern. Beckmann

Geiger, Maynard, O.F.M., Ph. D.: Biographical Dictionary of the **Franciscans in Spanish Florida and Cuba.** (1528—1841) Franciscan Studies Vol. XXI, 140 pp. St. Antony Guild Press, Paterson N.J. 1940.

Dem Nachfolger P. Zephyrin Engelhardt's O. F. M. als Geschichtsschreiber der Franziskaner Missionen Nordamerikas verdanken wir bereits eine gründliche Doktorarbeit über «The Franciscain Conquest of Florida, 1573—1618», Washington 1937, ferner die englische Übersetzung der von P. At. Lopez 1931 herausgegebenen Relatio des P. Luis Geronimo Oré O. F. M. (The Martyrs of Florida, New York 1936). Die Stoffsammlung zu diesen Werken und mannigfache Notizen aus dem Nachlaß P. Zephyrins veranlaßten den Verfasser über alle vorkommenden Missionare der spanischen Ära ein Nachschlagewerk zu schaffen, für das ihm alle Missionshistoriker dankbar sein werden. Nach einem knappen geschichtlichen Überblick werden in alphabetischer Reihenfolge bio-bibliographische Hinweise auf durchwegs spanische Missionare in den ehemals spanischen Gebieten von Florida und Cuba geboten (S. 22—117). Für viele Missionare sind nur der Name und das eine oder andere Datum bekannt, bei andern weiten sich die Notizen zu kurzen Biographien dank der reichlicher fließenden Quellen, die bei jedem einzelnen Missionar genau angegeben sind. Im Anhang werden 14 meist gedruckte, aber nur schwer zugängliche Dokumente zur Geschichte der Missionen und Konvente Floridas abgedruckt. Als Quellen dienten dem Verfasser neben den gedruckten Werken vor allem der Nachlaß P. Zephyrins und Photokopien aus dem Indias Archiv in Sevilla. Da die Sammlung der Photokopien wohl nicht alle Florida betreffenden Dokumente erfaßte, konnte P. Atanasio Lopez O.F.M. die Namenliste von P. M. Geiger noch um ca. 70 Namen vermehren und auch sonst die fleißige Arbeit seines amerikanischen Mitbruders durch kritische Ergänzungen bereichern. (Vgl. AIA I (1942), 315—323.) Mit diesen Ergänzungen bietet die Zusammenstellung ein wertvolles Nachschlagewerk aller Franziskanermissionare in Florida und Cuba. Beckmann

España Misionera. Vol. I. Fr.. Francisco Palou: **Evangelista del Mar Pacífico.** Fray Junipero Serra. Prólogo de Lorenzo Riber de la Real Academia Española. XXVIII, 317 pp. 1944. Vol. II. P. Juan González de Mendoza: **Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China.** Eidición, Prólogo y Notas por el P. Felix García O. S. A. LII, 396 pp. 1945. M. Aguilar Editor, Madrid.

Die altspanische Missionsliteratur besitzt eine stattliche Reihe kostbarer Raritäten, die im Antiquariatshandel nur noch zu unerschwinglichen Preisen erhältlich sind. Deshalb ist es gerade von Seiten der Missionswissenschaft aufrichtig zu begrüßen, wenn der spanische Verlag M. Aguilar in Madrid in einer preiswerten Buchreihe solche Schätze einem weiteren Publikum zugänglich macht. Der erste Band enthält die 1787 in Mexiko gedruckte Biographie des Apostels von Californien, P. Juniperus Serra O. F. M., geschrieben von einem Zeitgenossen und Augenzeugen seines apostolischen Lebens, Franz Palou. Streit BM III, 319, nennt sie «die erste und wohl grundlegende Biographie des großen Missionars von Californien», der 1767 nicht nur mit seinen Mitbrüdern das Erbe der von dort ausgewiesenen Jesuiten Missionare antrat, sondern bis zu seinem Tode 1784 die Grenzen der Kirche weit nach Norden vorschieben konnte. Nach einer kurzen Einführung des Herausgebers wird der Text von 1787 unverkürzt mit allen Einleitungsschreiben, Widmungen etc. abgedruckt. Leider wird auch das Inhaltsverzeichnis, der Zeitsitte entsprechend, an seinem Platz S. 11—15

belassen. — Der zweite, umfangreichere Band gilt der ersten europäischen Chinakunde des Augustiners Juan González de Mendoza, die, weil auf den von den ersten Augustiner Missionaren Chinas gesammelten Kenntnissen und auf den aus dem Chinesischen übersetzten Quellen fußend, auch heute noch ihren Wert behält. Zum Abdruck gelangt die spanische Erstausgabe von 1585, welcher der Herausgeber eine gute Einführung über den Verfasser, die Abfassung des Werkes, seine Quellen und Geschichte, vorausschickt. Auch der Text selbst wird durch erläuternde Anmerkungen des Herausgebers begleitet. Trotz der 52 Ausgaben in verschiedenen Sprachen, davon allein 38 zwischen 1585 und 1600, ist das Werk des Augustiners seit langem schon unauffindbar. Und so werden Missionsinteressenten und Sinologen für diese handliche Ausgabe des alten Mendoza dankbar sein. Beckmann

Boudou, Adrien, S. J.: **Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle.** Vol. I 543 pp. Vol. II 569 pp. Beauchesne et Fils, Rue de Rennes 117, Paris 1942.

Die an spannenden und erregenden Episoden reiche Missionsgeschichte Madagaskars mit ihren vielfachen Verkettungen politischer und konfessioneller Natur hat in P. Boudou einen Geschichtsschreiber ersten Ranges gefunden. Er hat nicht nur die vielschichtige gedruckte Literatur in französischer und englischer Sprache herangezogen und sorgsam benützt, sondern darüber hinaus zum ersten Male auch die Schätze der Archive Madagaskars selbst erschlossen, ergänzt durch archivalische Studien in Europa, zumal in Paris. Die Kenntnis der einheimischen Sprache setzt ihn dazu in den Stand, auch die madagassischen Quellen selbst, sowohl die der früheren Regierung wie auch solche einheimischer Mitarbeiter am Missionswerk auszuwerten. All das ermöglicht ihm einerseits eine fast lückenlose Beschreibung der Ereignisse, anderseits aber auch eine stetige Korrektur einseitiger oder falscher Darstellungen. — Die geschichtliche Beschreibung beginnt mit dem Missionsversuch Henri de Solages' (1832), der über die bereits ausführliche Würdigung durch G. Goyau aus madagassischen Quellen neu erhellt wird, und führt dann, Schritt für Schritt, in zeitlicher Reihenfolge, für welche die Missions- und Ordensobern die großen Linien bieten, bis zur Jahrhundertwende. Der weitaus größte Teil des ersten Bandes ist vorbereitenden Arbeiten und gescheiterten Versuchen gewidmet. Auf Bourbon und Réunion entstanden die ersten Missionszentren, ja bereits die Anfänge eines Seminars für den madagassischen Klerus, lange bevor noch ein Missionar ins Landesinnere vordringen konnte. Dann folgten die aufreibenden, aber unbefriedigenden Arbeiten auf den kleinen, Madagaskar im Norden vorgelagerten Inseln. Hier wurde aber jede Gelegenheit wahrgenommen, Kontakt mit der Großen Insel herzustellen. Auch die ersten Versuche an der Ost- und Westküste Madagaskars selbst scheiterten, auch der erste Aufenthalt in Tananarivo, bis unter Radama II. 1861 die Mission im Lande selbst festen Fuß fassen konnte. Und nun beginnt das Auf und Ab der eigentlichen Missionsgeschichte Madagaskars. Weit entfernt von einer ruhigen Entwicklung muß sich die Mission immer wieder mit teils widerstrebenden und hemmenden, teils helfenden Kräften auseinandersetzen: mit der einheimischen Regierung und den Hofintriguen, die zwei Mal zum Kriege mit Frankreich und zur Vertreibung der Missionare führen, mit den protestantischen, meist englischen Missionaren, wodurch die Missionsarbeit einen ungewollt politischen Charakter erhielt, und mit den französischen Residenten, bzw. Gouverneuren, die wohl immer politische Früchte vom Wirken der Missionare zu ernten hofften, aber sich meist ängstlich hüteten, ihnen tatkräftig zu helfen. Daß die Mission im Spiel dieser sich überkreuzenden Kräfte, nicht nur bestehen, sondern darüber hinaus vom Zentrum in die Provinzen hinein wachsen konnte, ist vorab das Verdienst hervorragender Missionsobern. Dem ersten Obern, Msgr. Dalmond (Weltpriester, † 1847) gelang es, die Jesuiten für Madagaskar zu gewinnen. Sein Nachfolger, P. Louis Jouen S. J. wurde der eigentliche Gründer und Bahnbrecher der Mission, die er bis 1872 leiten sollte, und Msgr. Cazet S. J. war es endlich beschieden, den Ausbau zu vollenden und für das riesige Missionsfeld gegen Ende des Jahrhunderts neue Missionare, Lazaristen, Väter vom Heiligen Geist und Missionare von La Salette berufen zu können. Neben diesen wirklich überragenden Führergestalten stehen einzelne Missionare in ihrer scharf geprägten Eigenart — Cotain, Weber, Finaz, Callet etc. — — Obwohl

der Verfasser die Schwierigkeit spürt, neben der bewegten äußeren Geschichte auch die innere Geschichte darzustellen (II, 117), sucht er doch über die angewandten Methoden, über das caritative Wirken der Schwestern (von Cluny), Patres und Brüder (zumal unter den Aussätzigen), über die verschiedenen Schulzweige, zumal über die fast erfolglosen Bemühungen um einen einheimischen Klerus, über das Apostolat der Presse, die wissenschaftliche Tätigkeit der Missionare (Sprachwissenschaft, Geographie und Naturwissenschaften) etc. Aufschluß zu geben. — Der große Wert des vorliegenden Werkes liegt aber weniger in dem reichen, hier nur angedeuteten Inhalt, sondern in der kritischen und systematischen Bearbeitung des vielfach so disparaten Stoffes. Die Quellen, in erster Linie die ungedruckten (Briefe der Missionare, Stations-Tagebücher, Memoranden etc.) werden ausgiebig verwertet, charakterisiert und zitiert. Von der gedruckten Literatur wurde leider der «Anthrophos» mit seinen allerdings meist ethnologischen und religionswissenschaftlichen Arbeiten ganz übersehen, so die grundlegende Arbeit der PP. Soury-Savergne & de la Devèze über P. Callet (VII (1912), 194—205). Für die sprachwissenschaftlichen und andern Veröffentlichungen der Missionare hätte der Wissenschaftler doch gern genaue bibliographische Angaben gesehen. Die wenigen Seiten, die eine solche Bibliographie beansprucht hätte (vielleicht im Anhang), wäre bei dem Umfang des Werkes nicht mehr besonders ins Gewicht gefallen. — Die Urteile des Verfassers über Ereignisse und Personen sind bei aller Zurückhaltung sachlich und gerecht. Geradezu wohltuend wirkt z. B. die ungeschminkte Charakteristik der einzelnen Missionare, auch der Obern, mit ihren Licht- und Schattenseiten. Gerade diese Sachlichkeit den eigenen Mitbrüdern gegenüber bietet die beste Garantie, daß auch die Urteile über andere beteiligte Personen gerecht sind. Das gilt auch für die Behandlung der prot. Missionen und Missionare. So spricht P. Boudou schon im ersten Band von der Standhaftigkeit der prot. Christen in den Verfolgungen (I, 234), weiß eine Reihe Beispiele edler prot. Missionare anzuführen (II, 321 ff) und sucht vor allem die Fehlerquellen nicht nur in den Vorurteilen der Protestanten, sondern auch in den eigenen Reihen. (Ebd.) Leider kann er aber an der Tatsache nichts ändern, «daß sich katholische und protestantische Missionare (in Madagaskar) nur auf dem Kriegspfade trafen» (II, 320). — Das Werk dürfte wohl auch eine eigene Druckgeschichte haben. Die Druckerlaubnis datiert von 1938, im Innern der Bände steht die Jahreszahl 1940 und außen 1942. Wir freuen uns daher doppelt, daß das umfangreiche Werk allen kriegerischen Ereignissen zum Trotz erscheinen konnte. Beckmann

Staffelbach, G., Dr.: **Schweizer als Glaubensboten und Kulturträger in Nordamerika.** Verlag Buchdruckerei Schüpfheim. 1940. 78 Seiten.

Die Nennung einzelner Schweizer in den Jesuitenmissionen von Mexiko und Kalifornien im 18. Jahrhundert leitet diese Übersicht ein. Für das 19. Jahrhundert, dem der größte Teil der Broschüre gewidmet ist, macht «der erste Erz-Bischof deutscher Zunge in Nordamerika», Bischof Henni, den Anfang. Die Tätigkeit der vielen aufgezählten Geistlichen, Missionare und Schwestern galt vorerst den Kolonisten. Das eigentliche Missionswerk unter den Indianern tritt stark in den Hintergrund, wenn es auch bei Jesuiten und Kapuzinern, bei Benediktinern von Einsiedeln und Engelberg öfters erwähnt wird, zuweilen mit interessanten Einzelnheiten. Das Bestreben nach Zusammenfassung und Vollständigkeit macht die Schrift etwas unklar und schwer lesbar; der allzu reichlich angewandte Sperrdruck wirkt verwirrend. Dankenswert ist die Zusammenstellung der Literatur zu den einzelnen Abschnitten und die Übersichtskarte am Anfang. Kilger

Palotti, Vincenzo: **Regole Fondamentali della Società dell' Apostolato Cattolico** a Cura di Ansgario Faller P. S. M. 12° 107 pp. Roma, Istituto Pallotti, 1944.

Der Verfasser hat sich mit viel Liebe und Verständnis bemüht, aus den Schriften Pallotti's jene auszuwählen und vollständig oder teilweise zu veröffentlichen, die für den Geist Pallotti's und für die von ihm gegründete Gesellschaft bezeichnend und grundlegend sind. Jedem der neun Schriftstücke geht eine kurze, gut fundierte Ein-

leitung voraus über die Abfassungszeit, die Art und den Zweck der Schrift. Der Text ist wörtlich und nach kritischen Methoden wiedergegeben. Das Büchlein ist nicht bloß für die Pallottiner geschrieben, sondern auch für jeden, der sich am Geiste des großen Apostels der heiligen Kirche für sein eigenes Apostolat zu bilden wünscht. X. Bürkler

Collard, Maurice, Prêtre de la Mission: **Cœur d'Apôtre,** Joseph Baeteman, 222 pp. 95 rue de Sèvres, Paris 1941.

Par cette biographie l'auteur nous révèle vraiment un cœur d'apôtre. Joseph Baeteman (1880—1938), missionnaire lazariste en Abyssinie, — connu par ses multiples publications dont la plupart sont des ouvrages de piété et quelques-unes de nature scientifique, (l'Histoire politique et religieuse de L'Abyssinie, un dictionnaire Amarigna, la biographie du bienheureux Justin de Jacobis) — fut un missionnaire plein de fougue et de verve, déconcertant quelques fois par son originalité, mais par une originalité qui cachait un cœur d'or. C'est là le grand avantage de cette biographie; elle nous fait connaître l'homme, le missionnaire. On regrettera peut-être que le cadre de cette vie missionnaire, les missions d'Abyssinie, ne soit esquissé qu'incomplètement; mais là n'est pas l'intention de l'auteur. Ce qui lui importe, c'est de démontrer la beauté de ce cœur d'apôtre. Jean Mesot

P. de Boissieu, O. P.: **Le Père de Foucauld.** Etude d'une conversion et d'une vocation. 251 pp. Libraire académique Perrin, éditeur. Paris 1945.

Es handelt sich hier nicht um eine neue Lebensbeschreibung des Einsiedlers der Sahara. Der Verfasser setzt vielmehr die bisher erschienenen Werke, zumal von Réné Bazin und G. Gorée, als bekannt voraus. Auf diese und die bisher erschienenen Werke des Einsiedlers selbst stützt er sich, um die eigentlich religiös-missionarische Gestalt Charles de Foucauld's in lebendigen Strichen zu zeichnen. Bei aller Hochschätzung seines Helden ist die Darstellung doch eine besonnen kritische zu nennen, was vorab in den letzten Kapiteln zum Ausdruck kommt. Wie der Untertitel besagt, legt der Verfasser auf die Untersuchung von Bekehrung und Beruf den Nachdruck, aber da dieser Beruf ein eminent missionarischer war, hat das Buch auch jedem aktiven Missionar etwas zu sagen, besonders denen, die sich der Mohammedaner Mission widmen. Darüber hinaus legt es aber die Quellen eines modernen Missionarlebens bloß und bietet damit jedem Missionsinteressenten Einblicke, die vielfach in den meisten Biographien und geschichtlichen Darstellungen fehlen. Wir vermissen nur ein besonderes Kapitel, das der prinzipiellen Bedeutung des Studiums und der eigentlichen Geistesarbeit im Leben Ch. de Foucauld's gewidmet wäre, das einerseits sein religiöses Innenleben, anderseits aber auch sein bei allen scheinbaren Mißerfolgen doch fruchtbares Apostolat immer wieder neu belebte. Schon die Zusammenstellung seiner Werke aus der Priester- und Missionarszeit (bei G. Gorée Sur les traces de Ch. de Foucauld, Paris (1936), 355—357) wie auch die Tagebuchaufzeichnungen darüber lassen sich nur durch intensiv wissenschaftliches Arbeiten erklären. Beckmann

Masson, Joseph, S. J., Docteur en Philologie et Histoire orientales: **Vers l'Eglise indigène.** Catholicisme ou Nationalisme. 232 pp. Editions Universitaires, Les Presses de Belgique, Bruxelles 1944.

Schon die Tatsache, daß vorliegendes Bändchen in der prächtigen Sammlung «Chrétienté nouvelle» erscheinen konnte, zeigt, daß man sich in Belgien der großen Missionsaufgaben der Gegenwart voll und ganz bewußt ist. Angesichts einer sich wandelnden Welt tritt die Bedeutung des einheimischen Klerus und Episkopates oder der einheimischen Kirchen mit ihrem eigenen Gepräge immer deutlicher hervor. Diesem Wandel und damit dem Werden der einheimischen Kirchen geht der Verfasser äußerst geschickt in den einzelnen Ländern nach, nachdem er in einer Einleitung die Grundsätze und Richtlinien modernster Missionsarbeit nach den Anweisungen der Päpste und P. Charles' aufgezeigt hat. Auf einem äußerst plastischen Hintergrund,

der die große Vertrautheit des Verfassers mit den einzelnen Missionsproblemen der verschiedenen Länder kennzeichnet, werden vor allem die Bemühungen, Schwierigkeiten und Erfolge des einheimischen Klerus behandelt und zwar in einer hinreißenden Sprache, die allerdings auch hie und da zu etwas einseitigen oder verallgemeinernden Wendungen und Urteilen verleitet. Beckmann

Bochsler, Karl: **Bei den Indianern am Putumayo-Strom.** 301 Seiten. Verlag Kanisiuswerk, Freiburg i. Ue. 1934.

Der Verfasser, nunmehr Regens im Salesianum, Freiburg, hat 1924 in Südkolumbien als Spiritual der Missions-Franziskanerinnen von Tübach eine Reise ins Indianergebiet unternommen. Aus eigenem Erleben und aus neueren, südamerikanischen Druckschriften schildert er das Indianerleben und die Indianermission in jenen einsamen und schwer zugänglichen Gegenden zwischen Urwald und Strom. Die Art dieser Rothäute hat sich in den Jahrhunderten seit der ersten Missionszeit im 17. Jahrhundert nicht viel geändert und ihre Bekehrung beruht immer noch auf der «Reduktion», der Ansiedlung und Befriedung der scheuen Urwaldbewohner. Die spanischen Kapuziner haben manches von der alten Missionsweise übernommen, so die Wiederholung der doctrina, der wichtigsten Katechismus-Fragen und Gebete, während der täglichen heiligen Messe, den Frondienst beim Kirchenbau, die Laienhilfe des Cabildo, einer Art Gemeinderat aus den Indianern selbst zur Festigung des religiösen und sittlichen Lebens. Neu ist die Erziehungsarbeit der Schwestern — und gerade dieses Element, das in den alten Zeiten fehlte, dürfte eine innere Umwandlung des Indianervolkes anbahnen. So bietet dieses Buch nicht nur Reiseabenteuer, sondern auch eine Einführung in die Lebensfragen der Indianermission. Kilger

La Catolicidad practica de la Iglesia. Cuadernos de la C.M.D.E. Serie A. Apuntes Misionologicos Nr. 2. Cursillos nacionales universitarios de Santiago y Vigo, 1943. Vitoria 1944. 154 pp.

El problema misionero de la Iglesia y los estudiantes. Cuadernos de la C.M.D.E. Serie A. Apuntes Misionologicos Nr. 3. Ponencias des I Cursillo Federal de formación de «Juventudes Misioneras de la Milagrosa». Vitoria 1945. 109 pp.

Die beiden Hefte sind Veröffentlichungen des spanischen Missionskreuzzuges der studierenden Jugend (Crusada Misional de Estudiantes). «Die praktische Katholizität der Kirche» war das Thema von zwei großen Missionskursen an den Universitäten Santiago und Vigo. Die dabei gehaltenen Referate liegen hier im Druck vor. Es wurden folgende Fragen behandelt: Die Universalität der Kirche und die Menschenrassen (Prof Dr. José Zunzunegui), der einheimische Klerus in der Geschichte der Kirche (Prof. Dr. Pedro Anitua), die kontemplativen Orden in den Missionsländern (Prof. Dr. J. M. Goiburu), die einheimische Kunst (Dr. José Artero, Prof. für Missionswissenschaft an der Universität Salamanca). Die Referate sind durchwegs gründlich und auf guten Quellen fußend, wenn auch nicht erschöpfend. Einige Vorbehalte sind zu machen zu den Ausführungen über die spanische Kolonialpolitik, die in dieser allgemeinen Form irreführend sind (S. 25 f.). — «Die Stellung der Studenten zur Missionsaufgabe der Kirche» war ebenfalls Thema verschiedener Missionskurse des weiblichen Zweiges des spanischen Missionskreuzzuges. Die einzelnen Referate, von Studentinnen selbst gehalten, bieten einen sehr guten Überblick über das gesamte Missionswesen der Kirche, und gewähren zugleich auch einen herrlichen Einblick in die spanische Missionsbewegung unter der studierenden Jugend. Beide Veröffentlichungen zeigen weiter, wie sehr der Missionsgedanke in der heutigen studierenden Jugend Spaniens Fuß gefaßt hat, und wie Spanien gewillt ist, die alte ruhmreiche Missionstradition des Landes weiterzuführen. Specker

Dieu, Léon: **A l'ombre de la Grande Muraille.** 168 pp. Editions J. Dupuis, Fils et Cie., Charleroi.

L'auteur puise à grande main dans ses souvenirs apostoliques et nous présente une opuscule à la fois instructive et captivante, composée d'histoires missionnaires vécues en Mongolie et à l'ombre de la Grande Muraille. Bien qu'il ne poursuive pas un but précis, il est loisible de découvrir les grandes lignes qui le guident. Il attire tout d'abord l'attention sur la domination du Chinois, colon des plaines mongoles, sur soi-même par sa politesse ancestrale et innée. Après des scènes de chasses, l'auteur entame le vaste sujet des religions chinoises pour passer à la religion populaire faite de superstitions profondément ancrées (spécialement pour ce qui concerne les rites funéraires) d'où les difficultés de christianisation. Poursuivant ses «croquis à l'encre de Chine», (histoire de conversion, de mariage, de fête de Noël), il nou montre finalement l'âme naturellement chrétienne de ces «Chinois» qui, convertis, persévèrent dans une foi ardente au prix de grands sacrifices ou persécutions, en suivant l'exemple de leurs pasteur. ... — Ce qui fait la valeur objective de ce beau livre, c'est indubitablement la mise en relief des aptitudes et qualités intellectuelles et morales du peuple chinois.

Pierre Membrez

Smith, Gordon Hedderly: **The Missionary and Anthropology.** An introduction of the study of primitive man for missionaries. 160 pp. With illustr. Moody Press, 153 Institute Place, Chicago 10 (Ill.).

Hier spricht ein praktischer (prot.) Missionar aus Franz. Indo-China, der die hervorragende Bedeutung der Völkerkunde («Anthropology» nach anglo-amerikanischem Sprachgebrauch!) erkannt und erprobt hat. Darum setzt er seinem Buch ein doppeltes Ziel: nachzuweisen, wie 1. völkerkundliche Kenntnisse dem Missionar draußen nützlich, ja für ein gedeihliches Wirken unumgänglich notwendig sind, und wie 2. der Missionar in fremden Landen durch eigene positive Forscherarbeit an der «Wissenschaft vom Menschen» mithelfen kann und sollte. Einen sehr großen Teil des Buches nehmen die vier Kapitel über die Sprache ein. Auch Religion, Moral und Charakter der Eingeborenen sind entsprechend gewürdigt. Man merkt es jedem der Kapitel und Sätze an: dahinter stehen innerste Überzeugung und praktische Erfahrung. Deshalb kann man nur wünschen, daß sehr viele junge Missionare das Buch in die Hand bekommen und auf das Arbeitsfeld mitnehmen. Gewiß, nicht alles und jedes ist gut. Der Verfasser ist Autodidakt. So hat er seine völkerkundlichen Quellenwerke eher zufällig als systematisch ausgewählt. Der Autor weiß das; er sagt es selbst. Er weiß aber auch, daß manche seiner Theorien, die er fremden Büchern entnimmt, jetzt überholt sind. Aber darauf kommt es hier (ihm und auch uns) schließlich nicht so sehr an, wenn man das Buch vor allem als Appell und erste Wegleitung wertet. In diesem Sinne kann das Buch auch katholischen Missionaren recht sehr empfohlen werden.

Georg Höltker

Schmidt, Peter Heinrich: **Auslandforschung.** Eine Grundlegung für Theorie und Praxis. 166 Seiten. Verlag A. Franke AG, Bern 1945.

Nicht um ein Lehrgebäude handelt es sich hier, sondern um wissenschaftliche Arbeitsmittel und -wege, nicht um Auslandwissenschaft, sondern um -forschung. Schmidt schreibt für Schweizer, die berufen sind, in der Fremde zu wirken. Wie lernt man den Ausländer schneller und besser kennen und verstehen, wie ihn richtiger und gerechter werten und behandeln? Zu diesem Ziel stellt der Verfasser die Wegweiser auf, methodisch ausgehend vom eigenen Heimatvolk und -land, von der Heimatliebe und -geschichte. Er hat vor allem die Vertreter anderer Hochkulturvölker als Ausländer vor Augen, findet aber gelegentlich auch schöne Worte und sympathische Gedanken über die Primitivstämme der Erde (S. 104 u. 124). Wir möchten wünschen, daß bei einer Neuauflage des Buches den Naturvölkern ein eigenes Kapitel gegeben werde, eben weil diese Primitiven noch viel schwerer zu verstehen sind und weil doch viele Auslandschweizer mit den Naturvölkern jahre- und jahrzehntelang beruflich zu tun haben (Missionare, Kaufleute, Farmer, Ärzte, Geologen usw.). Und noch eine

Bitte: In die zweite Auflage sollte auch das fehlende, aber wichtige Kapitel über die Religionen kommen. Spezialisten werden wohl in den einzelnen positiven Angaben (Beispiele, Autoren- und Zitatenauswahl) dies und jenes mit Recht aussetzen (z. B. die Ethnologen auf S. 21). Als Ganzes ist das Buch eine vorzügliche Leistung des um die Auslandforschung sehr verdienten Verfassers. Er hat wirklich neue und schöne Gedanken, schreibt eine gepflegte Sprache, hält Ziel und Anforderung auf hohem ethischen Niveau und bleibt selbst im Allbekannten meistens noch originell und anregend. Das Buch erfreut und belehrt; wir können es auch den Missionaren draußen bestens empfehlen. Georg Höltker

Riggenbach, Eduard: **David Livingstone.** Ein Leben für Afrika. Basler Missionsbuchhandlung, Basel, 1945. 104 Seiten.

Die meisten Bücher, die wir über Livingstone besitzen, berichten von seinen Reisen, Forschungen und Entdeckungen. In diesem bescheidenen, in sehr angenehm lesbarem Stil geschriebenen Büchlein wird uns Livingstone einmal von einer weniger bekannten Seite geschildert. Hier hören wir nun vom edlen Menschen, vom tiefgläubigen Christen und vor allem auch vom (prot.) Missionar Livingstone. In erster Linie war er zwar Forscher und Entdecker; das Ziel seiner Tätigkeit blieb aber immer, dem Worte Gottes den Weg ins Innere Afrikas zu bahnen. So lautete denn sein Grundsatz: «Die Vollendung der geographischen Tat ist erst der Anfang der Mission» (S. 47). Nicht Abenteuerlust war es, die diesen Mann ins Herz Afrikas führte, sondern Liebe zu der ihm von Gott bestimmten Aufgabe und vor allem Liebe zu den Negern, diese Liebe, die ihn auch zum unermüdlichen Bekämpfer des Sklavenhandels machte. Specker

Tohkitschi Ischii: **Der Schatz im irdenen Gefäß.** Lebensgeschichte und Bekenntnisse eines Japaners. Ins Deutsche übertragen von Otto Mosimann. Christliches Verlagshaus Bern, 1945. 119 Seiten.

Dieses Büchlein enthält die Lebenserinnerungen und Tagebuchaufzeichnungen eines japanischen Schwerverbrechers. Zwei Jahre vor seiner Hinrichtung kam Tohkitschi Ischii im Gefängnis durch zwei amerikanische Missionarinnen in Berührung mit der christlichen Religion protestantischer Prägung, die diesen Verbrecher völlig umwandelte. So legen diese im Sinne des Fiduzialglaubens gehaltenen religiösen Bekenntnisse ein beredtes Zeugnis ab über das göttliche Gnadenwirken. Die sprachlichen Unvollkommenheiten sind wohl vor allem der sehr mangelhaften Bildung des Verfassers zuzuschreiben. Specker

Portugal e a Santa Sé. **Concordata e Acôrdo Missionário de 7 de Maio de 1940.** 123 pp. Edição do Secretariado da Propaganda Nacional 1943.

Am 7. Mai 1940 wurde in Rom zwischen dem Apostolischen Stuhl und der Republik Portugal ein Konkordat abgeschlossen; gleichzeitig wurde zur Ergänzung auch ein «Missionsvertrag» unterzeichnet. Damit kam eine für die Missionsgeschichte bedeutungsvolle Entwicklung zu einem gewissen Abschluß. Zu diesem Anlaß hat das portugiesische Sekretariat für Propaganda die vorliegende Schrift veröffentlicht. Hier soll nur auf die einzelnen darin enthaltenen Dokumente hingewiesen werden; von einem Vergleich der neuen Rechtslage mit der alten wird abgesehen, da dies zu weit führen würden. Hierüber hat übrigens schon ziemlich ausführlich geschrieben: M. Bierbaum, Die Missionsverträge von 1940 zwischen dem Hl. Stuhl und Portugal (MR 3 (1940), 270—272); Die Rechtslage des Missionspersonals in dem portugiesischen Missionsvertrag von 1940 (MR 4 (1941), 37—43). — Die Schrift enthält: 1) Text des Konkordates in authentischer, portugiesischer Fassung (S. 17—29). Den meisten wird dieser Text auch in italienischer Fassung zugänglich sein in den AAS 32 (1940) 217—233. 2) Portugiesischer Text des Missionsvertrages (31—39); auch dieser Vertragstext befindet sich in den AAS 32 (1940) 235—244. - Den Nicht-Portugiesen werden aber die folgenden Dokumente nicht leicht zugänglich sein: 3) Eine Radioansprache des Patriarchen von Lissabon, in der S. Eminenz am 10. Mai den Abschluß der beiden

Vertragswerke würdigte (41—49). 4) Ein approbierendes Gutachten durch die Câmera Corporativa vom 20. Mai (51—85). Dieses Gutachten vergleicht die neugeschaffene Rechtslage mit der früheren und mit den Verhältnissen in andern Staaten; es wird zur Interpretation der Verträge wichtig sein. 5) Rede des Ratspräsidenten in der außerordentlichen Nationalversammlung am 25. Mai (87—95). 6) Ausführungsgesetze zum Konkordat vom 25. Juni (99—108); sie betreffen hauptsächlich die Ehe Art. 1—40), die Kirchengüter (Art. 41—58) und die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche (Art. 59—62). 7) Ausführungsgesetze zum Missionsvertrag vom 5. April 1941 (109 bis 121); sie befassen sich mit: Diözesan-Einteilung in den Missionen (Art. 4—12), Stellung, Besoldung und Rechtsschutz der Missionare (Art. 13—37), Verkehr mit den Kolonialbeamten (Art. 38—42), Eigentumsrecht der Missionen und Staatsbeiträge (Art. 43—65), Schule und Unterricht (Art. 66—76). J. Zürcher SMB

Tsui Chi: **Geschichte Chinas und seiner Kultur.** Deutsch von W. M. Treichlinger. Mit einem Vorwort von E. H. v. Tscharner. 492 S. Zürich, Pan-Verlag, 1946.

Das Werk bietet in einem symmetrischen Aufbau in erster Linie einen Überblick über die politische Geschichte Chinas von seinen sagenhaften Anfängen bis 1941, lebendig veranschaulicht durch konkrete Einzelzüge, ohne jedoch durch zu viele Namen und Daten den Leser zu verwirren. Im Anschluß an die politische Geschichte finden jeweils auch die Hauptströmungen bzw. -Leistungen der geistigen und materiellen Kultur eine ihrer Bedeutung entsprechende Darstellung. Sehr wertvoll empfindet der Leser die 16 Spezialkarten und im Anhang die vollständige Tafel der Dynastien, Herrscher und Zeitdevisen, die Tabelle der wichtigen Ereignisse der letzten 100 Jahre (1838—1941) und den guten Index. — Wie schon im Vorwort hervorgehoben wird, sucht Tsui Chi die Geschichte möglichst objektiv zu zeichnen und stellt sich bewußt auf den Boden der kritischen Geschichtsschreibung, doch nötigt auch ihm noch die Macht der alten chinesischen Tradition - allerdings nur unbedeutende - Zugeständnisse ab. Sehr angenehm lesen sich die zahlreichen Sagen und Mythen, besonders in den ersten Kapiteln, die aber in einem geschichtlichen Werke leicht befremdend wirken können. Als einen besonderen Vorzug dieser Geschichte schätzt E. H. v. Tscharner die «mutige Aufrichtigkeit und nationale Selbstkritik» des Verfassers, der nach bestem Wissen und objektiver Wahrheit die innen- wie außenpolitischen Ereignisse Chinas darstellen will, was allerdings bei den neuesten Auseinandersetzungen Chinas für einen interessierten Zeitgenossen nicht ganz möglich ist. — Mit viel Verständnis wird die katholische Missionstätigkeit und zwar der Jesuitenmissionare geschildert, doch sind einige Ergänzungen und Berichtigungen hier angebracht. S. 275/6: Die Tätigkeit der Nestorianermönche wird erwähnt und auch das Erscheinen des Italieners Marco Polo in China, aber von der bedeutenden Missionstätigkeit der Franziskaner und Dominikaner unter der Mongolenherrschaft (ca. 1293—1368) weiß Tsui Chi nichts. Es wurde sogar eine eigene Hierarchie errichtet mit dem Erzbistum Kambalek (Peking) an der Spitze (Johannes von Montecorvino). Die Kaiser standen wohlwollend der Missionsarbeit gegenüber. Das Ausbleiben neuer Missionskräfte und die heftige Reaktion der Chinesen gegen alles Ausländische beim Sturz der Mongolenherrschaft führte dann zum Untergang des Christentums in China. - S. 276. Nicht die Reformation in Europa und die dadurch bewirkte Schwächung der Macht der katholischen Kirche trieb «zwangsläufig zu Bekehrungsversuchen in andern Ländern», sondern die Entdeckungen der außereuropäischen Länder bildeten den Anlaß für die einsetzende Missionsarbeit. - S. 277 ff. Die Darstellung erweckt den irrigen Eindruck, als ob nur Jesuiten in China missionierten, während in Wirklichkeit auch Dominikaner, Franziskaner und Augustiner, vor allem im Innern des Landes, tätig waren. - S. 282. Auch während der Verfolgungszeiten im 18. und 19. Jahrhundert harrten Missionare verschiedener Orden in den Provinzen aus. 1803 wurde sogar eine Synode in Szetschuan abgehalten. — Im Ausblick auf die Zukunft, den Tsui Chi hält, wäre sicher auch ein Hinweis auf das Christentum am Platze, das bereits eine beachtliche Rolle im geistigen Aufbau Chinas spielt und erst recht noch spielen wird, zumal dessen gefeierter Generalissimus Chiang Kai-shek und seine Frau Christen sind. —

Diese Ausstellungen wollen indes keineswegs etwa den guten Willen des Verfassers in Frage ziehen, sondern nur auf die Versehen aufmerksam machen. Das prachtvolle, gediegene Werk verdient gewiß eine freundliche Aufnahme. Franz Geisser SMB

Le Missioni Cattoliche e la Cultura dell' Oriente. Conferenze «Massimo Piccinini». C. Costantini - P. D'Elia - G. Schurhammer - D. Schilling - G. Tucci - A. Ballini - L. Ambruzzi - G. Dindinger - G. Messina. Istituto Italiano per il medio ed estremo Oriente. Roma 1943. 391 pp.

Das Thema dieser Konferenzreihe liegt etwas am Rand des missionarischen Geschehens: sollen doch nicht so sehr die religiösen Werte der östlichen Missionen aufgedeckt werden, sondern der Austausch kultureller Beziehungen, das Sich-Kennen-Lernen des Ostens und Westens gelegentlich der Missionen. Vielfach liegt gerade das Bekanntmachen der italienischen Hochkultur und die Anregung, die eben diese wieder vom Fernen Osten empfing, im Blickfeld der Verfasser. Doch boten solche Vorträge auch den Anlaß, unbekannte Missionstaten zu schildern vor einem Publikum, das sonst wohl weniger missionsgeschichtliche Monographien liest. Es kam viel auf den einzelnen Redner an. Msgr. Costantini berichtet von päpstlichen Legaten bei den Mongolen und Chinesen vom 13. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Hier stehen die diplomatischen Beziehungen im Vordergrund. Bei der Bibliographie vermissen wir den Hinweis auf die römische Dissertation: M. Strojny, Die rechtlich-diplomatische Stellung der päpstlichen Gesandten an die Mongolen unter Innozenz IV., Rom 1933. P. Pasquale D'Elia S. J. befaßt sich mit der gegenseitigen Erkenntnis zwischen China und Europa, die im 17. Jahrhundert aus der chinesischen Mission erwuchs. Ein Fachmann, der Herausgeber der Fonte Ricciani (Rom 1942), schöpft hier aus der überreichen Fülle teilweise neuentdeckter Quellen und zeichnet ein lebendiges und farbenreiches Bild der gelehrten Jesuiten am chinesischen Kaiserhofe. Diese 81 Seiten (S. 28—109) sind eine wertvolle Einzelstudie, die auch über die Beziehungen Galilei's zur Chinamission berichtet. Natürlich ist auch die folgende Konferenz von P. G. Schurhammer S. J. über Japan im 16. und 17. Jahrhundert aus umfassender Kenntnis entsprossen, besonders reich an Literaturhinweisen auf Einzeluntersuchungen. Der Franziskaner P. Dorotheus Schilling wendet sich der Erforschung der Ainu durch die Missionäre des 16. und 17. Jahrhunderts zu — ein bisher kaum beachtetes Gebiet, das gelegentlich Einblicke in die Verfolgungszeit der Japanmission bietet: auf der verhältnismäßig freien Insel Ezo war damals noch eine Tätigkeit unter japanischen Christen möglich. Giuseppe Tucci, der selbst in Tibet war, weiß von der Erkundung des verschlossenen Landes hinter dem Himalaya durch Missionäre zu berichten. Er plant die Herausgabe einer Apologie des P. Desideri S. J. (1714—1721 in Tibet), die eine Auseinandersetzung mit der lamaïstischen Dogmatik darstellt. Mit der Kenntnis der indischen Sprache und Kultur, wie sie durch die Missionäre gewonnen wurde, befaßt sich Prof. Ballini, der besonders einem Roberto dei Nobili S. J. und dem Wiener Karmeliten Paolino da S. Bartolomeo seine Beachtung schenkt, aber auch den Dominikaner João dos Santos (um 1600) rühmt, der sonst wenig bekannt ist und ausgiebiger Benutzung wert wäre. Der Indienmissionar P. Ambruzzi S. J. ergänzt seinen Vorgänger nach der religionswissenschaftlichen und geographischen Seite hin, speziell auf Grund der alten Relationen und Missionsbriefe. Die Erkundung von Siam und Indochina durch kath. Missionare bespricht P. Dindinger O. M. I. Wir verstehen, daß Herausgeber der Bibliotheca Missionum besonderen Wert auf die bibliographische Erfassung der entsprechenden Schriften legt. War die erste Konferenz von Msgr. Costantini teilweise den Mongolen-Legationen des 13. Jahrhunderts geweiht, so greift der letzte Beitrag von P. Messina S. J. nochmals auf die Mongolenzeit zurück, diesmal auf die Beziehungen der Päpste zu den Mongolen-Fürsten in Iran. Seine eingehenden Untersuchungen bieten ein gutes Bild jener sonst noch wenig erforschten Missionsversuche. — Die Sammlung von Konferenzen enthält als Ganzes einen Reichtum missionswissenschaftlichen Stoffes, von erfahrenen Kennern zusammengetragen. Das italienische Orientalische Institut hat es verstanden, die rechten Fachleute für seine Vorträge zu gewinnen. Wir dürfen ihm für diese Veröffentlichung danken. Kilger

AUF OSTERN ERSCHEINEN

Ludwig Derleth

Der Tod des Thanatos

120 Seiten. Pappband Fr. 8.60

Wohl das reifste Werk dieses großen christlichen Dichters.

Erzbischof Dr. Konrad Gröber

Das Leiden unseres Herrn Jesus Christus

312 Seiten. Leinen ca. Fr. 8.75

im Lichte der hl. 4 Evangelien und der neutestamentlichen Zeitgeschichte.

Ignatius von Loyola

Geistliche Exerzitien

Kart. Fr. 4.80

übertragen von Hans-Urs v. Balthasar

Jedin Hubert

Katholische Reformation oder Gegenreformation

66 Seiten. Fr. 3.40

Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil.

Willi Reich / Joseph Haydn

Leben, Briefe, Werk

Ca. 250 Seiten, 10 Bilder. Fr. 11.80

Sammlung Stocker

Im Verlaufe des Aprils werden ausgeliefert: Schmidt, Rassen und Völker, Band 1, Fr. 11.80. — Bauhofer, Rechenschaft der Demokratie, Fr. 8.80. — Bucher, Innenwelt der Atome, Fr. 11.80. — Weitere Bände in Vorbereitung!

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Josef Stocker, Luzern 9

Clichés für Qualitätsdrucke

SCHWITTER A-G

BASEL · ZÜRICH · LAUSANNE

5

Tuchfabrik Entlebuch A. G.

vorm. Birrer, Zemp & Cie.

Altes Vertrauenshaus vieler Klöster und Anstalten!

4

M. STADELMANN & Co.
ST. GALLEN O

3 **PARAMENTE UND FAHNEN**

ALLES FÜR DEN KIRCHENBEDARF UND DIE MISSIONEN

MENSCHEN DER KIRCHE
in Zeugnis und Urkunde
herausgegeben von Hans-Urs von Balthasar.

Band 1 **Augustinus**
von Hans-Urs von Balthasar. Das Antlitz der Kirche. Geb. Fr. 12.—

Band 2 **Ignatius von Loyola**
von Otto Karrer / Hugo Rahner. Geistliche Briefe. Geb. Fr. 10.50

Band 3 **Abendländische Kirchenfreiheit**
von Hugo Rahner. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum. Geb. Fr. 13.50

Band 4 **Jeanne d'Arc**
von Josef Bütler. Die Akten der Verurteilung. Geb. Fr. 12.80

Band 5 **Katharina von Siena**
von Ferdinand Strobel. Politische Briefe. Geb. Fr. 12.80

Band 6/7 **Kardinal J. H. Newman**
von Otto Karrer. 2 Bände. Geb. je Fr. 16.—

Benziger Verlag Einsiedeln. In ihrer Buchhandlung

2

Kruzifixe 7

sehr solid und formschön. Lieferbar in folgenden Dimensionen u. Arten: **20, 25, 30, 40, 50, 60, 65 cm Länge** mit entsprechendem Metall-Christuskörper in Altmessing, Altkupfer, echt versilbert.
Geschnitzte Kruzifixe u. Madonnen, Weihwassergefäße, Versehgarnituren
Verlangen Sie Katalog und Preisliste!

G. CONRAD, Grenchen (Sol.)
Relig. Artikel en gros. Tel. (065) 8 52 96

Flugverkehr

Nach Uebersee

Neue reduzierte Preise:

Zürich - London	Fr.	255.—
- Paris	Fr.	140.—
- Brüssel	Fr.	150.—
- Amsterdam	Fr.	215.—
- Kopenhagen	Fr.	430.—
- Malmö	Fr.	441.—
- Stockholm	Fr.	513.—
- Prag	Fr.	195.—
- Lissabon *	Fr.	769.20
- Kairo *	Fr.	1483.—
- Karachi *	Fr.	2522.—
- London	Fr.	240.—
- Paris	Fr.	120.—
- Stockholm	Fr.	543.—
- Rom **	Fr.	267.85
- Athen **	Fr.	393.15
- Kairo **	Fr.	1080.—
Genf - New York **	$	409.—
Paris - New York	$	375.—
Amsterdam - New York	$	399.—
London - New York	$	375.—
- Boston	$	366.—
- Philadelphia	$	379.40
- Washington	$	385.05
- Chicago	$	405.65
Lissabon - Rio de Janeiro	$	624.—
- Buenos Aires	$	720.—

* via Amsterdam
** Eröffnung demnächst
Änderungen vorbehalten!

Schiffspassagen

ab Belgien u. Frankreich nach **U. S. A.** laufend Abfahrten mit Liberty- und Victory-Schiffen

ab Göteborg nach U. S. A. mit schwedischem Passagierdampfer

ab Lissabon nach **Süd-Amerika**

ab Marseille und Genua nach Alexandrien und Haifa.

Auskünfte, Beratung u. Platzbelegung durch

Auswanderungs- und Passage-Agentur Jules Egli

THE AMERICAN EXPRESS CO. INC.
Zürich

Sihlporteplatz 3 Telephon 23 57 20
Basel . Luzern . Genf 10

INSTITUT TROPICAL SUISSE

Centre d'enseignement et de documentation coloniale.
Cours à l'Université de Bâle.
Clinique à Bâle.

8

Examens et soins médicaux pour personnes souffrant de maladies tropicales et de leurs suites. Vaccinations (Fièvre jaune, etc.)

Pour tout renseignement s'adresse au Secrétariat de l'Institut Tropical Suisse, Stapfelberg 7, Bâle.

Kirchenkerzen

Reine Bienenwachskerzen

Liturgische Kerzen (55 % Wachsgehalt)

liefern in bester Ausführung

Brogle's Söhne, Wachswarenfabrik

Sisseln (Aarg.)

6

FÜR ZEITGEMÄSSE GUTE

GOLDSCHMIEDEARBEITEN

BURCH - KORRODI

JUWELIER S. W. B. 11

BAHNHOFSTRASSE 44 **ZÜRICH**

Drucksachen jeder Art
Dissertationen
Broschüren
Flugblätter

GEBR. OBERHOLZER
BUCHDRUCKEREI
UZNACH St. G.

Monumenta Historica S. J.

Vol. 67—68

Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta

Nova editio ex integro refecta

Ediderunt G. Schurhammer S. J. et J. Wicki S. J.

Tom. I. (248* + 475 pp.), Tom. II. (654 pp.) — Romae 1944—1945.

Allgemeine Einführung in die Biographie und die Werke des hl. Franz Xaver in Latein - Vollständig neue textkritische Edition seiner Briefe und anderer Schriften in der Originalsprache - Zu jedem Brief eine besondere Einführung, lateinische Inhaltsangabe, bibliographische Notizen und kritischer Apparat.

Eingehende Würdigung: siehe NZM II (1946) 66—68.

Auslieferung für die Schweiz: HH. J. Wiget
Katholisches Akademiker-Haus, Hirschengraben 86, Zürich

Preis für den Doppelband: Fr. 25.— (+ Porto)

Monumenta Historica S. J. — Roma, Borgo S. Spirito 5

Bibliotheca Instituti Historici S. J.

Vol. II.

Alessandro Valignano S. J.

Historia del Principio y Progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542—1564).

Herausgegeben und erläutert von J. Wicki S. J., Rom 1944.

Erste vollständige Textausgabe des für die Missionsgeschichte bedeutenden Werkes in der spanischen und portugiesischen Originalsprache - Bibliographie - Geschichtliche Einführung in deutscher Sprache.

Eingehende Rezension: Siehe NZM II (1946) 148—149

Auslieferung für die Schweiz: HH. J. Wiget,
Katholisches Akademiker-Haus, Hirschengraben 86, Zürich

Preis: Fr. 12.— (+ Porto)

Institutum Historicum S. J. — Roma, Borgo S. Spirito 5

Abkürzungen — Abréviations

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis
Afer	=	Africanae Fraternae Ephemerides Romanae
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	=	Archivum Historicum Societatis Jesu
AIA	=	Archivo Ibero-Americano
AnOCD	=	Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
AnOMC	=	Analecta Ordinis Minorum Cappucinorum
AOFM	=	Acta Ordinis Fratrum Minorum
APF	=	Annales de la Propagation de la Foi
BCP	=	Bulletin Catholique de Pékin
Bib.	=	Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria
BM	=	Bulletin des Missions, Lophem-lez-Bruges
BMC	=	Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé
BSME	=	Bulletin de la Société des Misisons Etrangères (Hongkong)
CCS	=	Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale), Peking
CF	=	Collectanea Franciscana
CPF	=	Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide
CR	=	Compte Rendu
DeKM	=	De Katholieke Missien
EMM	=	Evangelisches Missionsmagazin, Basel
ETI	=	En terre d'Islam
Fides	=	Fideskorrespondenz, Rom
GL	=	Grands Lacs
Guida	=	Guida delle Missioni Cattoliche. Roma 1935
HM	=	Het Missiewerk
JB	=	Jahresbericht
JPF	=	Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars
IRM	=	International Review of Missions
KM	=	Die Katholischen Missionen
KMJ	=	Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg
LeMC	=	Le Missioni Cattoliche
LesMC	=	Les Missions Cattoliques
MC	=	Missiones Catholicae. Rom 1907, 1922
MR	=	Viermonatsschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft
NZM	=	Neue Zeitschrift für Missionswissenchaft - Nouvelle Revue de science missionnaire
PM	=	Pensiero Missionario
PrM	=	Priester und Mission
RHM	=	Revue d'Histoire des Missions
RUM	=	Rivista dell'Unione Missionaria del Clero in Italia
SML	=	Semaine de Missiologie de Louvain
Streit (-Dindinger) BM	=	Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum
Syl.	=	Sylloge praecipuorum documentorum. Rom 1939
ZM	=	Zeitschrift für Missionswissenschaft

Printed in Switzerland

Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Une voix de la jeune Afrique.

P. de Menasce O. P., prof. à l'Université de Fribourg.

Un fils de chef nigérien quitte l'Afrique à vingt ans pour faire ses études dans des universités américaines. Son départ s'est heurté à des difficultés d'ordre dynastique. Mais au bout de quatre ans, ils a pris ses grades à Columbia, il a fondé l'Association des Etudiants Africains des Etats Unis et du Canada et le Conseil Américain pour l'Education Africaine destiné à fournir des bourses à de jeunes Africains; il s'apprête à rentrer dans son pays, un programme à la main: c'est le livre dont nous voudrions donner ici un rapide aperçu.

A. A. Nwafor Orizu a intitulé son livre: «Sans amertume; les nations occidentales dans l'Afrique d'après-guerre» [1]. Rédigé dans la manière un peu bavarde du journalisme politique américain, il ne nous intéresse pas également dans toutes ses parties quoiqu'il vaille la peine d'être lu en entier si l'on veut se faire quelque idée de la culture de l'auteur et de sa mentalité. Disons en bref qu'il est intelligent et clair, rempli d'ardeur patriotique et d'un appétit de justice qui dépasse l'intérêt particulier et qui cherche à s'élever au dessus des passions. L'esprit de la démocratie américaine souffle ici, sans contredit, plus que l'esprit chrétien de charité, souvenir des petites classes de l'auteur dans les écoles de mission protestantes. Il ne refuserait sans doute pas de se dire chrétien, mais nous verrons ce que ce vocable signifie pour lui et pour son maître. Car, au principe de la vocation politique de Nwafor Orizu, il y a Zik, en plein: Nnamdi Azikiwe. Né en 1904 d'une famille noble de l'Onitsha, c'est, lui le premier, qui part à vingt ans pour les Etats Unis d'où il revint fonder à Accra l'African Morning Post (1934) qui lui valut des difficultés avec la police, puis une grande entreprise d'imprimerie et d'éditions et un organe nouveau, le West African Pilot, voix du nationalisme nigérien le plus actif.

Pour comprendre Orizu, il faut connaître Zik, dont il nous trace un portrait fort curieux, et le «zikisme», foi sociale à laquelle il s'est entièrement rallié.

Elancé, athlétique, ascète et solitaire, très travailleur, tantôt dur tantôt tendre, Azikiwe «se meut dans un monde de vision et de mission. Il ne saurait parler ou agir sans faire appel à sa raison d'être. Il est entêté et tenace et goûte la lutte physique presque autant qu'il aime la gymnastique de l'esprit. Il est intellectuellement fier et supporte mal les vues d'autrui, surtout celles qui, à ses yeux, contredisent la destinée qu'il croit être celle de l'Afrique nouvelle. J'ai déjà dit qu'il y a dans son caractère une espèce de cruauté. Il est aussi quelque peu impitoyable. Il a un complexe d'inflexible égoïsme intérieur, mais il le cache soigneusement derrière l'écran d'une incomparable habilité. Il est soupçonneux et calculateur. Il lui arrive de pardonner, mais il

[1] Without Bitterness. Western Nations in Post-War Africa; Creative Age Press, New York 1944. 1 vol. 395 pp.

n'oublie jamais. Il a un grand sens du devoir et ne supporte ni les paresseux ni les ignorants» [2]. Après avoir parlé de la simplicité de sa vie et de son horreur de l'ostentation, Orizu nous dit que «Zik est un homme jeune qui a cependant une grande sensibilité aux réalités d'ordre spirituel. C'est un chrétien, dans ce sens qu'il admet l'idéal du Christ, mais il comprend que les principes chrétiens ne sauraient tous être appliqués rationellement au problème de la rédemption de l'Afrique. Il semble que l'expérience l'ait convaincu que l'homme ne respecte que les forts, qu'il n'y a point de place pour les doux dans la philosophie de notre agressif vingtième siècle, que l'Afrique ne peut être sauvée en tendant l'autre joue. C'est sur ce point qu'il n'est plus d'accord avec Aggrey l'Africain. Il ne veut pas d'une philosophie du paternalisme. Zik ne croit pas que l'Afrique peut se développer uniquement en dépendance des Européens. Ce sont les Africains qui la feront, coopérant à égalité avec les Européens» [3].

On sent en effet le besoin de mettre d'accord dans une formule commune des tempéraments politiques et des spiritualités aussi diverses que celles du nouveau meneur et du très populaire Aggrey (1875—1927), l'un des promoteurs du fameux collège d'Achimota qui joue un tel rôle dans le plan d'enseignement secondaire des colonies britanniques d'Afrique [4]. Aggrey était un protestant très fervent et très irénique, ce qui ne l'empêchait pas d'être fier et ferme quand il le fallait, et qui tablait sur des méthodes de collaboration entre blancs et noirs. Il représente le «doux» qui est si mal à l'aise dans notre société contemporaine, qu'elle soit noire ou blanche. Zik, qui incarne l'Afrique Nouvelle, ne peut renier la gloire d'Aggrey, qui est trop évidemment une gloire africaine: Orizu nous explique donc la différence de méthode qui les sépare par des circonstances de temps; l'unité prévaudrait quant aux principes. Nous sommes bien convaincus qu'il y a une profonde différence d'inspiration entre la révolution des doux et celle des «durs», mais il est de l'intérêt des «durs» de faire état de leur accord de fond avec les «doux». Ainsi, «il faudra rééduquer les Africains pour leur faire entendre qu'il n'y a pas de différence entre l'Aggreyisme et le Zikisme, sinon que celui-là était passif et idéaliste, tout en prévoyant le changement inévitable qui doit venir, tandis que celui-ci regarde en avant, est positif; si l'on frappe, il frappe en retour. Il ne souffre pas en silence l'indignité et l'inhumanité. Son idéologie est de détruire l'inhumanité de l'homme à l'égard de l'homme. Il ne cherche point l'harmonie là où manque la régénération de la société. Il exige l'égalité avant d'exiger l'harmonie. Car lorsque l'on méconnait l'égalité humaine dans la vie sociale, parler d'harmonie est totalement illusoire» [5].

Cette revendication de justice est si forte qu'elle en devient la pierre de touche du Christianisme: «A quel prix le Christianisme en Afrique? Le Christianisme en Afrique sera jugé sur son utilité sociale et spirituelle» [6].

---

2 P. 295. 3 P. 296.

4 Sur Aggrey, voir par exemple Edwin E. Smith, Aggrey of Africa; London Students Christian Movement 1929 et Georgina A. Gollock, Sons of Africa, London, ibid. 1928. 5 P. 592. 6 P. 171.

Et plus loin: «Quand une juste lumière permettra aux Africains de régénerer leur société, d'émanciper leur mentalité, de nationaliser leur activité et d'assurer leur existence, le Christianisme aura accompli sa mission en Afrique. Mais si le Christianisme échoue dans la solution de ces problèmes fondamentaux d'Afrique, plus rien ne justifie sa prétention d'être préféré à toute autre forme de religion organisée en Afrique. Alors l'Africain aura à faire son choix, fondé non sur les postulats dogmatiques d'une religion quelconque, mais sur l'utilité visible de ses principes en ce qui touche au développement physique, mental et spirituel du peuple tout entier» [7].

Ce pragmatisme religieux, et plus social, plus sociologique, que religieux, s'accommode d'un véritable hommage au caractère le plus spécifique du Christianisme, celui d'être une religion de charité. Dans un chapitre intitulé «A quel prix le Christianisme en Afrique», Orizu réfute le reproche que l'on entend faire aux missionnaires d'être les fourriers de la colonisation et de l'impérialisme. Mais tout en sentant très fort que le Christianisme doit «prendre tout l'homme», et qu'il doit être pour tous, «en accord avec la vie africaine, afin de s'incorporer au peuple», tout en faisant fond sur la puissance transformante du Christianisme, il donne libre cours à la déception que lui procurent les «nations chrétiennes». Le missionnaire insiste sur le culte et sur la charité; mais les Européens ne vont guère à l'Eglise et le pardon chrétien, la paix chrétienne ne sont pas un spectacle ordinaire en Europe. La terrible déception que lui procure une Europe déchristianisée se reporte sur l'efficacité de la mission chrétienne elle-même. Ce désir de réalisation chrétienne est tout de même à base de reconnaissance des valeurs chrétiennes. Mais c'est ici qu'intervient Zik, et non seulement la notion d'une sorte de Christianisme dilué, anti-dogmatique, anti-théologique, mais un relativisme plus radical encore, Dieu devenant un mythe social, «la perfection morale que l'homme prend pour hypothèse et qu'il adore, au point que, lorsqu'il faillit, il sent qu'il offense cette perfection qui est Dieu, et, lorsqu'il fait le bien, qu'il accomplit Sa volonté» [8]. «Qu'entend-on ici par mythe social? La conviction collective d'un peuple qui anathématise les maux sociaux de son temps, en s'accrochant sans broncher à un programme défini, conforme à ses principes moraux et à ses normes éthiques, de même que ceux-ci se rapportent, à leur tour, à leurs aspirations matérielles et spirituelles. C'est une décision du groupe de n'être pas neutre en matière touchant à la destinée de la société; c'est la croyance que la voix du peuple est la voix de Dieu» [9]. On ne s'étonne pas de trouver le nom de Sorel au paragraphe suivant. Ce mythe a nom: «Irrédentisme Africain», mais on nous assure qu'il ne comporte pas la lutte des classes, des races ou des nations. Le livre s'achève sur un chapitre qui reprend le titre de l'ouvrage tout entier: c'est sans amertume et sans haine que doit se faire l'œuvre de libération et de régénération sociale de l'Afrique erigée en unique impératif. «Il nous faut un réveil moral,

---

7 P. 174. 8 P. 341. 9 P. 303.

un dynamisme intellectuel, et la liberté politique. Pour coordonner ces trois fins, il faut une nouvelle direction à des citoyens sans peur. Nous avons besoin d'une société qui sache choisir, voir, comprendre, et suivre le chef d'un peuple libre: mais un chef dépourvu de tendances à la dictature. Par peur d'un dictateur, il ne faudrait pas cependant que l'Africain se méfie de son véritable pasteur» [10].

L'exposé de ce nouveau mythe et l'éloge de son représentant terrestre s'insèrent dans des considérations historiques et juridiques sur le passé et l'avenir de l'Afrique, et notamment de la Nigérie, qui ne sont pas sans intérêt. L'auteur s'y montre à la fois clairvoyant sur les réalités et magnanime dans ses espérances de justice. Il est significatif que la Charte de l'Atlantique figure en appendice, ainsi qu'une charte de la femme et une charte de l'enfance africaines. Ce nationaliste ne se dissimule pas non plus les faiblesses de son peuple et le poids des responsabilités qu'il doit consentir à porter.

A lire ce livre, on ne peut s'empêcher de penser que l'ère du colonialisme est à son terme et l'on n'en éprouve que peu de regret. S'il est donné à l'irrédentisme africain de se réaliser «sans amertume», c'est à dire, somme toute, sans violence et sans injustice, la mission chrétienne n'en sera que plus libre de l'équivoque qui la lie trop souvent à un système, même humain, d'occupation étrangère. Mais là même où il y a lieu de craindre un déchaînement de violence, s'ils ont su apprécier la part de vérité qui anime ces revendications nationales, s'ils ont su se désolidariser de tout ce qui n'est pas l'Eglise et sa catholicité, les missionnaires n'en seront que plus disposés à annoncer leur message surnaturel aux Africains, au jour où ceux-ci auront compris qu'une fin toute temporelle, fût-elle la Justice, la Paix ou la Liberté, ne saurait apaiser la soif de leur âme. Sans flatterie comme sans équivoque, il leur faut reconnaître la légitimité foncière de ces aspirations, même lorsqu'elles s'expriment dans des idéologies fort inquiétantes, procurées par l'Europe ou l'Amérique, et qui ne perdent rien de leur venin en passant en Afrique. Mais il faut être très pur de son nationalisme propre, de son racisme propre, de son libéralisme propre, pour entreprendre d'en purger les autres. On peut raisonnablement s'attendre à de grandes causes d'amertume: il faut espérer que les missionnaires soient, et dès maintenant, assez libres de cœur pour pouvoir, plus tard, panser toutes les blessures et se faire entendre de tous les cœurs. En attendant, il faut écouter la voix de l'Afrique, et il me semble qu'elle parle, malgré ses faiblesses, ses naïvetés, ses confusions grossières, dans le livre de Nwafor Orizu.

---

[10] P. 315.

Der hl. Franz Xaver in Japan ⟨1549—1551⟩.

Von G. Schurhammer S. J., Rom.

Abkürzungen: Cros = Saint François de Xavier, Sa Vie et ses Lettres, (Paris 1900) Band 2; Frois = Die Geschichte Japans (Leipzig 1926); EX = G. Schurhammer S. J. u. J. Wicki S. J., Epistolae S. Francisci Xaverii (Romae 1944—45); MX = Monumenta Xaveriana (Matriti 1900—1912); Q = Schurhammer, Die zeitgenössischen Quellen (Leipzig 1932); Sch. = Schurhammer; SIE = Selectae Indiarum Epistolae (Florentiae 1887); Tçuzu = Historia da Igreja do Japão (Ajuda, Lissabon 49-4-53); Tçuzu (Madrid) = idem (Ac. de la Hist., Madrid, Jes. leg. 21, paqu. 6); Torres = Sch., Die Disputationen des P. Torres. — Wo nichts anderes vermerkt wird, sind die angeführten Handschriften aus dem Generalarchiv der Gesellschaft Jesu (z. B. Japsin.).

1. Quellen.

Eine Zusammenstellung der zeitgenössischen Quellen mit knappen Inhaltsangaben bietet für die Handschriften Schurhammer [1], für die Drucke Streit [2]. Es sind vor allem die Briefe des hl. Franz Xaver [3] und die seiner Gefährten [4], sowie die zeitgenössischen Darstellungen von Teixeira (1580) [5], Valignano (1583) [6] und Frois (1586) [7]. Teixeira, seit 1551 in Goa, kannte Xaver und erhielt 1563 von dessen Begleiter Juan Fernandez eine Beschreibung von Xavers Reisen in Japan [8]. Valignano, der 1579—82 in Japan weilte, fügte Teixeiras Text eigene Bemerkungen bei, ohne viel Neues zu bieten [9]. Weitaus die wichtigste Darstellung gab Frois, der Xaver vor und nach seiner Japanreise in Goa, dessen Gefährten Anjirô 1548—49, Bernardo und Matheus 1552 in Goa, Fernandez und Torres in Goa und Japan kannte, wo er seit 1563 in Hirado, Bungo, Sakai und Miyako weilte und mit

---

1 G. Schurhammer S. J., Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538—1552), Leipzig 1932.

2 R. Streit, Bibliotheca Missionum, Band IV (Aachen 1928).

3 Eine textkritische Ausgabe veröffentlichten zuerst die Monumenta Xaveriana (Matriti 1900—1912, 2 Bände) in der Reihe der Monumenta Historica Societatis Jesu, worin Bd. I die Briefe und die Historia des Valignano, Bd. II außer einigen weiteren Brieftexten vor allem Dokumente über Xaver (Prozesse, das Xaveriusleben Teixeiras, Briefe von Zeitgenossen wie Nunes und Quadros usw.) enthielt. Die Briefausgabe ist heute überholt durch die neue textkritische Ausgabe von G. Schurhammer S. J. und J. Wicki S. J., Epistolae S. Francisci Xaverii (Romae 1944—45, 2 Bände).

4 Die wichtigsten sind die Cartas de Japão (Evora 1598) und die sehr mangelhafte Ausgabe der Selectae Indiarum Epistolae (Florentiae 1887). Einige weitere Briefe veröffentlichte Christovão Ayres, Fernão Mendes Pinto. Subsidios (Lisboa 1904). Italienische Übersetzungen enthalten die Avisi und Nuovi Avisi, lateinische vor allem Maffei (Opera omnia, Bergomi 1747).

5 MX II 815—918.

6 Die unvollständige Ausgabe seiner Historia in MX I 2—199 ist jetzt überholt durch die neue vollständige Ausgabe von Josef Wicki S. J.: Alessandro Valignano S. J., Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542—64), Roma 1944.

7 Die Geschichte Japans (1549—1578) von P. Luis Frois, übersetzt von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch (Leipzig 1926).

8 Über Teixeira siehe Schurhammer, Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert, in Zeitschrift für Missionswissenschaft 12 (1922) 146—55.

9 Über Valignano siehe ebd. 143—64, sowie die Einleitung zu Wicki, Valignano.

weiteren Zeitgenossen Xavers wie Bruder Lourenço, Konishi Ryusa, Hibiya Ryôkei, Ôtomo Yoshishige persönlich bekannt wurde, und von anderen, wie Bruder Almeida, wertvolle mündliche Angaben erhielt. Seine Hauptquelle aber für Xavers Zeit waren die Mitteilungen, die ihm Juan Fernandez 1563—64 in Yokoseura und Takushima machte, sowie dessen Aufzeichnungen, die man 1567 nach dessen Tode fand [10]. Ein vierter Zeitgenosse Xavers ist Fernão Mendes Pinto, der den Heiligen 1551 in Bungo traf, und 1583 in Portugal starb. Sein Abenteuerroman, die «Peregrinaçam», erst 1614 in Lissabon gedruckt, schildert unter Anderem auch Anjirôs Flucht und Xavers Wirken in Japan, zumal in Bungo, mit wildester Phantasie und hat verhängnisvoll auf die gesamte Xaveriusliteratur bis ins 20. Jahrhundert eingewirkt [11]. Tursellinus benützte für die zweite Auflage seines Xaveriuslebens 1596 aus Portugal übersandte Auszüge aus der «Peregrinaçam» [12], Lucena schrieb 1600 ganze Kapitel daraus ab [13] und João Rodrigues Tçuzu [14] fiel Mendes Pinto trotz seines offen ausgesprochenen Mißtrauens [15] in seiner 1634 unvollendet hinterlassenen «Geschichte der Kirche Japans» ebenfalls zum Opfer. Die drei genannten Werke sind darum mit größter Vorsicht zu benützen und nicht nur alle nach dem Stil der Zeit erfundenen Reden, rhetorischen Zutaten und dichterischen Konstruktionen, sondern auch alle Daten, die auf Pinto zurückgehen, restlos auszuscheiden. Cros hat neues Material, zumal Auszüge aus Frois und Tçuzu, in französischer Übersetzung veröffentlicht [16], aber mit manchen Irrtümern, sodaß ein Zurückgehen auf die Urtexte unbedingt nötig ist. Brou, der Cros benützte, wurde durch ihn mehrfach in die Irre geführt [17]. Auf Grund langjähriger Archivforschungen haben wir neue sichere Daten in unserer populären Xaveriusbiographie [18] und vor allem in einer Reihe von Einzelstudien [19] geboten. Die japanischen Quellen benützten die neueren

---

[10] Über Frois siehe die Geschichte Japans Seite I—XVII 5—8* 3 7 14.

[11] Über Pinto siehe Schurhammer, Fernão Mendes Pinto und seine «Peregrinaçam», in: Asia Major 3 (1926) 72—103 196—267.

[12] H. Tursellinus S. J., De Vita Francisci Xaverii Libri Sex (Romae 1596). Dieser folgten alle späteren Ausgaben.

[13] J. de Lucena S. J., Historia da Vida do Padre Francisco de Xavier (Lisboa 1600).

[14] Historia da Igreja do Japão, Bibliotheca da Ajuda, Lissabon 49-4-53 (Abschrift des 18. Jahrhunderts, enthält Parte I l. 1-2 und Parte II, l. 1, cap. 1—18 Mitte). Tçuzus Originalhandschrift von Parte II, l. 1, cap. 1—28 befindet sich in der Academia de la Historia, Madrid, Jesuitas, legajo 21, paquete 6, caderno 2. Über Tçuzu siehe Schurhammer P. Johann Rodriguez Tçuzzu als Geschichtsschreiber Japans, im Archivum Historicum Societatis Jesu 1 (1932) 23—40. In seiner Studie «Fernão Mendes Pinto e o Japão» (Lisboa 1906) 123—55 veröffentlichte Chr. Ayres (mit vielen Fehlern) Kapitel 2—6 von Buch 1 des Ersten Teils nach der Ajudahandschrift.

[15] Tçuzu (Madrid) 59v und bei Ayres, F. M. Pinto e o Japão 135, sowie Tçuzus Zensur Orlandinis (Japsin. 47, 144).

[16] L. J. M. Cros S. J., Saint François de Xavier, Sa Vie et ses Lettres. Tome 2 (Paris 1900).

[17] A. Brou S.J., Saint François Xavier (Paris 1922, 2 Bände).

[18] G. Schurhammer, Der heilige Franz Xaver (Freiburg i. B. 1925). Darin S. X—XI eine Liste unserer bis dahin erschienenen Arbeiten.

[19] Darunter allgemeineren Inhalts: Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. u. 17. Jahrhunderts (Tokyo 1928) und: Die Disputationen

Werke von Satow[20], Haas[21], Murdoch[22] und Steichen[23]. Außerdem standen uns handschriftliche Auszüge aus japanischen Autoren zur Verfügung, die der inzwischen verstorbene Nestor der japanischen Mission P. Villion 1905 P. Cros übersandte[24]. Die Nachschlagewerke von Papinot[25] und Anesaki[26] leisteten uns ebenfalls große Dienste.

2. Der Ruf Japans.

Es war Ende Dezember 1547 und Franz Xaver, von seiner großen Erkundigungsreise aus den fernen Molukken zurückgekehrt, war gerade im Kirchlein U. L. Frau vom Berge in Malakka mit einer Trauung beschäftigt, als Jorge Alvares, ein ihm befreundeter Schiffskapitän, mit einem Fremden eintrat und ihm seinen Begleiter vorstellte. Er hieß Anjirô[1], war etwa 35jährig[2], sprach schon gebrochen Portugiesisch[3] und kam aus einem Lande, das die Portugiesen erst vor 5 Jahren entdeckt hatten[4], dem Lande Japan[5]. Aus der Samurai Kaste[6], hatte er, wegen eines Totschlages verfolgt, in einem Bonzenkloster und dann auf dem Schiff des Alvares mit einem Diener Zuflucht gesucht und war mit ihm 1546 nach Malakka gefahren. Jugendsünden beschwerten seine Seele[7] und Alvares hatte ihm geraten, seinen Freund, den «heiligen Padre» aufzusuchen, wie man Xaver nannte. Aber der Pater war

---

des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551 (Tokyo 1929). Die übrigen Arbeiten werden im Folgenden an ihrer jeweiligen Stelle genannt.

20 E. Satow, Vicissitudes of the Church at Yamaguchi from 1550 to 1586, in: Transactions of the As. Soc. of Japan 7 (1879) 137—66.

21 H. Haas, Geschichte des Christentums in Japan. Band I (Tokyo 1902).

22 J. Murdoch, A History of Japan during the century of early foreign intercourse (Kobe 1903).

23 M. Steichen, Les Daimyô Chrétiens (Hongkong 1904).

24 Das Manuskript trägt den Titel «Documents anciens sur les villes de Hirado, Hakata, Kagoshima, Yamaguchi» und enthält in französischer Übersetzung Auszüge aus 41 japanischen Werken. Cros hat dieses Material nicht mehr verwertet. Wir verdanken dessen Benützung dem gütigen Entgegenkommen des Archivs der Toulouser Provinz der Gesellschaft Jesu (Ms. Villion).

25 E. Papinot, Historical and Geographical Dictionary of Japan (Tokyo 1909).

26 M. Anesaki, A Concordance to te History of Kirishitan Missions (Tokyo 1930).

1 Anjirô, bei Frois Anjiró, bei Mendes Pinto Angiroo, bei Xaver und Lancilotto Angero. Da diese Autoren Anjirô persönlich kannten, sind alle späteren Formen wie Anger (Teixeira), Kanjiro (jap. Kirchengeschichte Yamaguchis) Hachirô (Haas), Hanshirô (Schurhammer in Frois) abzuweisen. Tçuzu, ohne eine Quelle zu nennen, sagt irrig, Orlandini und Lucena hätten Angiroo bei Pinto in Angero verdorben, Pauls Name sei Yajirô gewesen und nachdem er sich schor, Anxei. So in seiner Zensur Orlandinis (Japsin. 47, 141v) und seiner Historia (Ajuda 195).

2 Frois 3.

3 EX I 391.

4 Sch, F. M. Pinto 65—71.

5 So nennt es Alvares (Q 3567).

6 «Hum homem nobre», sagt die portugiesische Fassung des Lancilotto Berichts (Japsin. 4, 18) von 1548, «hum Japão nobre» Frois (1) gegen Valignano, der ihn nur als «persona honrada» bezeichnet (111).

7 So EX I 390 und die port. Fassung des Lancilotto Berichts (Japsin. 4, 18), beide 1548, gegen Valignanos Zensur zu Ribadeneira (Monumenta Ignatiana, Scripta de S. Ignatio I [Matriti 1904] 742).

abwesend auf den fernen Molukken, und der Vikar Malakkas verweigerte Anjirô die Taufe, da er zu seiner heidnischen Frau zurückkehren wollte. Traurig hatte er die Heimfahrt angetreten, als ein Sturm ihn nach China zurücktrieb, und auf den Rat der dortigen Portugiesen war er ein zweites Mal nach Malakka gefahren, und dieses Mal hatte er den Pater gefunden [8].

Acht Tage später fuhr Xaver nach Indien zurück [9]. Aber was er während dieser kurzen Zeit von Anjirô [10] und vor allem von Alvares über Japan erfahren hatte (und Alvares hatte ihm auf seine Bitten einen ausführlichen Bericht über Land und Leute geschrieben) [11], hatten dem seelensuchenden Apostel den Blick in eine völlig neue Welt eröffnet: ein großes, volkreiches Land, ein hochgebildetes Kulturvolk, wißbegierig, für die Wahrheit des Christentums empfänglich, Vernunftgründen zugänglich, ganz anders als die ungebildeten Fischer Südindiens oder gar die Kopfjäger der Molukken. Hier rief Christus!

«Mir scheint, ich oder ein anderer aus der Gesellschaft werden vor Ablauf von zwei Jahren nach Japan gehen. In der Zwischenzeit wird Angero besser Portugiesisch lernen und wir werden ihn im Glauben unterweisen und die ganze Christenlehre mit einer ausführlichen Erklärung der Glaubensartikel in die Sprache Japans übersetzen, denn Angero kann sehr gut die japanische Schrift schreiben», so berichtete Xaver Anfang 1548 von Indien nach Europa [12].

Anjirô und sein Diener waren bald nach Xaver mit Alvares nach Indien gefahren [13] und weilten bereits 4—5 Tage im Paulskolleg zu Goa, als Xaver am 10. März dort eintraf [14]. Einen dritten Japaner hatten die portugiesischen Kaufleute dem Pater überlassen [15]. Alle drei wurden durch P. Lancilotto gründlich im Glauben unterrichtet [16] und am Pfingstfest, dem 20. Mai 1548, empfingen sie aus der Hand des Bischofs in der Kathedrale zu Goa die hl. Taufe [17]. Anjirô hieß fortan Paul

---

8 Die Hauptquelle für Anjirôs Vorleben und Bekehrung ist sein Brief vom 29. Nov. 1548 (Q 4057); vgl. auch EX I 390—91.

9 Ex I 391.

10 Ebda. 390—92.

11 Ebda. 392 399. Der höchst wertvolle Bericht des Jorge Alvares ist in vielen Handschriften erhalten (Q 3567).

12 EX I 392.

13 Ebda. 391.

14 So Torres, dessen Brief 25. Nov. 1548 zu datieren ist (SIE 83, wo statt 20. wohl 10. März zu lesen ist) und Paul 29. Nov. 1548 (Q 4057).

15 Über die 3 Japaner herrscht bei den zeitgenössischen und mehr noch den späteren Autoren manche Verwirrung. Anjirô nennt beim Bericht über seine Taufe nur seinen Diener: «Y ansi el dicho día un criado mio que truxe del Japón» (Q 4057). Gemeint ist Joane, den Frois (3—4) und Nunes (MX II 760) Pauls Bruder nennen. Die port. Fassung des Lancilotto Berichts sagt ungenau, Paul sei getauft worden «con alguns criados seus» (Japsin. 4, 18) und Valignano erklärt, Anjirô habe seine 2 Diener mit sich aus Japan gebracht (111). Micer Paulo gibt die Lösung. Er schreibt November 1548 aus Goa: «Im Kolleg ist Paul und ein Diener Pauls Joane und ein anderer junger Mann namens Antonio, den man dem P. M. Francisco gab» (Q 4060). Nach Xaver waren alle drei 1548 aus Malakka nach Goa gekommen (EX II 10).

16 So Lancilottos Japan Bericht (Japsin. 4, 4).

17 So Anjirô (Q 4057). Der Taufstein ist erhalten.

vom Heiligen Glauben, sein Diener Joane, der dritte Antonio [18]. Die kommende Regenzeit wurde verwandt, den Unterricht zu vertiefen. P. Cosme de Torres erklärte Paul zweimal das Matthäusevangelium. Dieser schrieb sich in Kanaschrift die Hauptpunkte nieder und das zweite Mal wußte er es auswendig von Anfang bis zu Ende [19]. Als Frois Oktober 1548 nach Goa kam, traf er dort Paul. Er war wie die Ordensbrüder gekleidet, aß mit ihnen im Refektor, beichtete alle Samstage und ging wie die anderen Hausgenossen Sonntags zur heiligen Kommunion [20]. Alle drei hatten bereits Portugiesisch sprechen, lesen und schreiben gelernt [21], und in Xavers Auftrag gab Torres Paul im Januar 1549 die Großen Exerzitien, die Paul dann Joane und Antonio gab [22].

Inzwischen hatte Xaver neue Informationen über Japan erhalten. Nach Pauls Angaben hatte Lancilotto einen ausführlichen Bericht über Japan zusammengestellt, den Xaver italienisch, spanisch und portugiesisch auf je drei Wegen nach Rom und Lissabon sandte [23]. Einen weiteren Bericht hatte Lancilotto für einen Gönner in Indien geschrieben [24]. Dazu waren die mündlichen Mitteilungen der drei Neugetauften gekommen [25]. So war der Entschluß zur Japanfahrt allmählich in Xavers Seele gereift.

Im Januar 1548 war er noch unschlüssig («ich oder ein anderer» [26], «ich mit einem anderen» [27], «zwei andere voraus und ich später» [28]), im April neigte er bereits dazu, selber zu gehen [29], im September war er dazu entschlossen und bestimmte Torres zu seinem Begleiter [30]. Wer außerdem mitgehen sollte, war im November noch nicht entschieden [31], im Dezember wurden dafür Carvalho und Oliveira ausersehen [32], aber in letzter Stunde trat Juan Fernandez an deren Stelle [33]. Am 15. April 1549 [34] trat Xaver mit seinen Gefährten: Torres, Fernandez, den drei Japanern Paul, Joane und Antonio, und zwei Dienern, dem Chinesen

---

18 Nach Seb. Gonçalves (Q 6207) erhielt Anjirô den Namen Paul vom hl. Glauben auf Wunsch des Cosme Anes (Historia da Companhia na India, l. 3, c. 15).

19 So Anjirô (Q 4057), Torres (SIE 84—85), die port. Fassung des Lancilotto Berichts (Japsin. 4, 18) und Frois (3).

20 Frois 3.

21 EX II 111; für Paul ferner ebda. 10 und Q 4057 4060.

22 EX 111 117; für Paul ebda. 10 und Torres (SIE 84—85), für Paul und Joane Frois 3.

23 Den vollen Text enthält eine italienische Abschrift der Zeit (Q 4101, 1), sowie eine spanische Übersetzung (Q 4101, 4), nur die erste Hälfte eine spanische Fassung Q 4101, 7) und zwei portugiesische (Q 4101, 8—9). Den vollen Text logisch geordnet enthält ein Original Lancilottos (Q 4102). Über den Bericht siehe EX II 12 31 37—38 und Q 4100.

24 Q 4103.

25 EX I 391—92 436—37; II 10—12 39 146 148 151—53.

26 Ebda. I 392. 27 Ebda. 399.

28 Ebda. 29 Ebda. 436—37.

30 Torres (SIE 84).

31 Paul (Q 4057), port. Fassung des Lancilotto Berichts (Japsin. 4, 18) und Torres (SIE 85).

32 Lancilotto (Q 4100).

33 Frois 341.

34 G. Rebello, Historia das Ilhas de Maluco, in: Collecção de Noticias 6 (Lisboa 1856) 243 und Q 4270.

Manuel und dem Malabaren Amador[35], von Goa aus, wahrscheinlich in der Karavelle des Christovão de Sá[36], die Fahrt nach Malakka an.

Sein Feldzugsplan war gemacht: erst zum König Japans, dann zu den Universitäten, um mit ihren Gelehrten zu sprechen und aus ihren Schriften festzustellen, was man auf der großen Hochschule von Tenjiku[37] jenseits China und Tartan[38], der Alma Mater aller jener Länder lehre, um alle für Christus zu gewinnen[39]. Dann wollte er die Universität von Paris und durch sie alle anderen Universitäten Europas aufrufen[40], und an seine Mitbrüder in Coimbra und Rom[41], auf den Molukken[42] und in Indien schreiben, um sie, wenn Japan mehr Aussicht auf Erfolg biete, alle[43] aufzufordern, mitzuhelfen am heiligen Kreuzzug zur Bekehrung Japans und Chinas[44].

Taifune, Untiefen und Piraten machten die Fahrt nach Japan zur gefährlichsten des ganzen Ostens[45]. Man staunte über die Tollkühnheit Xavers. Er aber staunte über das geringe Gottvertrauen seiner Freunde[46]. In Cochin brachten Schiffe aus Malakka die Kunde, die Häfen Chinas hätten sich gegen die Portugiesen erhoben[47]. «Aber auch das soll mich nicht abhalten nach Japan zu gehen», schrieb Xaver, ehe er von Cochin weiterfuhr[48].

Am 31. Mai kam Malakka in Sicht[49]. Hier erhielt der Pater Briefe aus Siam von portugiesischen Kaufleuten, die aus Japan kamen und ihm mittteilten, ein großer Herr jener Inseln wolle Christ werden und schicke eine Gesandtschaft nach Indien, um Patres zu erbitten[50]. Das Schiff, in dem Xaver gekommen war, fuhr nach den Molukken weiter. Dom Pedro da Silva, der Kapitän Malakkas, an den der Pater sich wegen der Japanreise wandte, war ein würdiger Sohn des großen Vasco da Gama. Mit Feuereifer nahm er sich der Sache an. In zwei Tagen war ein Schiff gefunden[51]. Es war die Dschunke eines in Malakka

---

35 EX II 131; Frois 4.
36 Zwei Schiffe fuhren gleichzeitig ab: die «nao da carreira» unter D. Jorge de Sá, worauf wahrscheinlich die für die Molukken bestimmten Mitbrüder fuhren, und die Karavelle unter Ch. de Sá (Rebello 243; vgl. Torres 43).
37 Xaver wußte damals noch nicht, daß sein «Chengico» (Tenjiku) keine Universität, sondern Indien, das Heimatland Buddhas, war. Cf. EX II 11.
38 EX II 11 39. Xaver gebraucht den japanischen Ausdruck für Tartarei.
39 Ebda. 11 39 148—49.
40 Ebda. 11 39.
41 Ebda. 39.
42 Ebda. 111.
43 Ebda. 129; Lancilotto Bericht (Q 4102).
44 EX II 39 79.
45 Ebda. I 392; II 12 65 149—50.
46 Ebda. II 65.
47 Ebda. 56—57. Über diese Ereignisse vgl. den Brief des 1548 von den Chinesen gefangenen A. Ramiro (Q 6107), Fr. Caspar da Cruz O. P., Tractado da China (Evora 1569) c. 24—26 und T'ien-Tse Chang, Sino-Portuguese Trade (Leyden 1934) 81—84, der damit die chinesischen Quellen (Ming Annalen c. 205 und 325) vergleicht.
48 EX II 57.
49 Ebda. 123.
50 Ebda. 111 131 147—48.
51 Ebda. 467.

verheirateten Chinesen [52], Avân [53], mit dem Beinamen «der Pirat» [54]. Der Schiffsherr mußte sich verpflichten, den Pater und seine Begleiter direkt nach Japan zu bringen, und als Bürgschaft ließ er Vermögen und Frau in Malakka zurück [55]. Ein anderes Fahrzeug war nicht aufzutreiben gewesen, denn die portugiesischen Kaufleute mußten ihrer Handelsgeschäfte wegen alle in China überwintern, was die Reise um fast ein Jahr verzögert hätte [56]. Ein Portugiese, Domingo Dias, mußte die Reisenden begleiten [57]. Auch für die Ausrüstung sorgte Dom Pedro in freigebigster Weise. 30 Bahar (120 Zentner) des feinsten Pfeffers im Wert von über 1000 Cruzados ließ er Xaver im Namen des Königs geben, um damit den Unterhalt während der Fahrt und für den Anfang auch in Japan zu bestreiten und dort ein Kirchlein zur Feier der heiligen Messe zu erbauen. Dazu gab er ihm viele, kostbare Geschenke für den König Japans im Wert von 200 Cruzados [58]. Das übrige Reisegerät, Bücher, Meßsachen [59] und zwei pergamentene Empfehlungsschreiben des Statthalters Garcia de Sá und des Bischofs [60] hatte Xaver aus Goa mitgebracht.

Am 24. Juni bestiegen die Reisenden die Dschunke des «Piraten» in Malakka [61] und erreichten nach glücklicher Fahrt [62], wie vorgesehen [63], am 15. August 1549 Kagoshima [64], die Heimat Pauls und seiner zwei japanischen Gefährten [65].

3. Kagoshima.

Beim Stadtvorsteher und Kommandanten Kagoshimas fanden Xaver und seine Begleiter wohlwollende Aufnahme [1] und in Pauls Haus ein gastliches Heim. Pauls Vorleben war vergessen; von Morgen bis Abend war seine Wohnung von neugierigen Besuchern angefüllt, die kamen, um seine weißen Gäste und deren schwarzen Diener zu sehen und ihn vom fernen Wunderland der Südbarbaren erzählen zu hören, das außer ihm nie ein Japaner gesehen hatte [2]. Auch der Landesfürst Shimazu Takahisa brachte Pauls Berichten, als dieser ihn auf seinem

---

52 EX II 118 124 179 228 467.
53 Frois 4. Eine Liste der Kapitäne der Japanfahrt, wohl auch von Frois, nennt ihn Ayvão (Ajuda 49-4-56 f. 3).
54 EX II 124
55 Ebda.
56 Torres 43; Ex II 123—24 179—80 184—85 224.
57 EX II 230.
58 Ebda. 117—19 124 273 467.
59 Gago (Q 4270); EX II 148; Frois 14.
60 EX II 262; Frois 14.
61 EX II 151 155 179; Torres 43.
62 Die Fahrt beschreibt Xaver (EX II 179—86) und kurz Torres 43—44. Sie ging wie üblich durch die Singapore Straße über Pulo Timon, Pulo Champelo, Hainan (Innenseite), die Kanton Inseln und Chincheo (Changchow).
63 EX II 151.
64 Ebda. 185—86 228 und Torres 44 (gegen EX II 254).
65 EX II 254.

1 Ebda. 199; vgl. aber Torres 44.
2 EX II 186 199—200 254.

5 Meilen entfernten Schloß [3] aufsuchte, das größte Interesse entgegen. Er zählte 35 Jahre und hatte sich erst nach jahrelangen Kämpfen den ruhigen Besitz seines Fürstentums Satsuma erworben [4]. 1543 waren zum ersten Male portugiesische Kaufleute nach Japan gekommen, nach seiner Insel Tanegashima, und hatten dessen Bewohner den Gebrauch der Feuerwaffen gelehrt [5]. Seitdem besuchten ihre Schiffe die Häfen Satsumas mit ihren kostbaren Waren [6]. Sein Land war gebirgig und arm und es lag ihm viel daran, sich ihren gewinnbringenden Handel zu sichern [7]. Auch die Mutter des Fürsten interessierte sich für Pauls Berichte und erbat sich von ihm einen Abriß der christlichen Lehre [8].

Am 29. September, dem Feste des hl. Erzengels Michael, den Xaver zum Patron Japans erkoren hatte, konnte der Pater selber mit einigen kleinen Geschenken und Paul als Dolmetscher Takahisa seine Aufwartung machen. Der Fürst nahm ihn gütig auf, ließ den Glaubensboten ein Häuschen als Wohnung anweisen und erlaubte die Predigt und Annahme der christlichen Lehre. Als Xaver ihn aber bat, ihm eine Fahrtgelegenheit zum König Japans zu verschaffen, vertröstete er ihn auf später, denn erst nach 6 Monaten wehten die Winde für die Fahrt zum Norden [9].

Inzwischen predigte Paul mit dem Feuereifer eines Apostels Tag und Nacht und in kurzer Zeit gelang es ihm, seine Mutter, Frau und Tochter und viele Verwandte und Bekannte, Männer und Frauen, für Christus zu gewinnen [10]. Unter den Neubekehrten war Bernardo, ein junger armer Samurai [11], und Maria, die Besitzerin des Häuschens, worin die Glaubensboten Wohnung nahmen [12].

Die Bekehrungen befremdeten noch nicht. Sogar die Bonzen hörten Paul gerne vom Christentum reden. Aber Xaver sah voraus, daß von ihrer Seite der Widerstand gegen die Glaubensboten kommen

---

3 Nach Murdoch residierte der Fürst damals in Kokubu im Nordosten von Kagoshima (100, Note).

4 Papinot 569; Murdoch 99—100; K. Asakawa, The Documents of Iriki (New Haven 1929) 301 390—91. Nach Frois hatte Takahisa damals nur ein Reich: Satsuma (Japsin. 9, 151).

5 Sch, F. M. Pinto 65—71; Haas 15—49.

6 Nach Anjirô waren 1546 wenigstens 3 Portugiesenschiffe in den Häfen Satsumas (Q 4057).

7 Frois 18 121 127; Valignano 167—68.

8 EX II 200—01.

9 Ebda. 210—11 207 228; Torres 44 54; Frois 6.

10 EX II 201 228 254; Paul (SIE 89); Torres 44.

11 Über Bernardo siehe Cros 168—74; EX II 355 357—58. Barzäus, Bernardos Oberer, nennt ihn 1552 einen Mann «de muita marca e fidalgo» (Q 4921). L. Gonçalves da Camara, der Bernardo 1555 von Rom nach Portugal begleitete, sagt, er sei einer der ersten gewesen, die Xaver in Japan bekehrte (Mon. Ignat., Scripta I 166). Nadal, der ihn 1554 nach Rom begleitete, schreibt, er sei Xavers zweiter Bekehrter in Japan gewesen (Epistolae P. H. Nadal 2 [Matriti 1899] 40). Ribadeneira aber, der das ganze Jahr 1555 Bernardos Beichtvater in Rom war, schreibt, er sei aus Kagoshima gebürtig gewesen «el primer hombre que dentro del Japón recibió el santo Baptismo» (Vida del P. Ignacio [Madrid 1583] 4, 7) und in der lat. Ausgabe: «Christi fidem in ipsa insula Japone primus suscepit» (Vita P. Ignatii [Roma 1572] 4, 7), was die Zensoren Teixeira und Valignano nicht bestritten.

werde [13]. Sie waren in Kagoshima zahlreich und mächtig [14], zumal die schwarzen Zen, deren Sekte der Landesfürst anhing [15], und die grauen [16] Shingon Bonzen, deren Sekte Paul einst angehört hatte [17]. Xaver bemühte sich darum, auch bei ihnen Eingang zu finden. Mit Paul als Dolmetscher suchte er sie in ihren Klöstern auf, legte ihnen Fragen vor und rügte ihre Laster [18]. Bei Ninjitsu, dem Tôdô (Obern) des Fukushôji Klosters, der Familiengrabstätte der Shimazu, war der Pater ein gern gesehener Gast, und wenn auch Pauls Unkenntnis der buddhistischen Philosophie und Xavers Unkenntnis der japanischen Sprache die Unterhaltung erschwerte, so machte doch schon die eine Tatsache auf den alten Klostervorsteher einen tiefen Eindruck, daß der Pater 6000 Meilen weit hergekommen war, nur um den Japanern die christliche Lehre zu verkünden [19].

Dabei verlor Xaver aber sein Hauptziel, die Reise zum König und den Universitäten Japans, nicht aus den Augen. Miyako hieß die Stadt, wo der König wohnte. Sie war größer als Lissabon, so erfuhr er in Kagoshima von einem Portugiesen, der dort gewesen war [20]. Der Pater traf in Kagoshima auch zwei Bonzen, die auf den Universitäten von Miyako und Bandou studiert hatten [21]. Sie konnten ihm weitere Aufschlüsse geben. Über 90 000 Häuser zählte Miyako, und ihre Universität 5 Hauptkollegien und über 200 Klöster. Vier weitere Universitäten lagen in der Nähe, jede mit über 3500 Studenten. Bandou, die größte von allen, lag hoch im Norden in einem kalten Lande [22]. Der König von Japan aber war befreundet mit dem von China, und wem er einen Freipaß gab, der konnte leicht in dessen verschlossenem Lande Eingang finden [23].

Xavers Plan war fertig. Im Winter wollte er mit Pauls Hilfe eine ausführliche Erklärung der Glaubensartikel in japanischer Sprache

---

12 Über Maria siehe Sch, Kagoshima, in: Die kath.Missionen 48 (1919) 46. Daß Xaver sie taufte, berichten Carrion 1579 (Japsin. 46, 38v) und Frois 1584 (Japsin. 45, 61; 9, 313—v). Tçuzu sagt, zum Dank für die Gastfreundschaft bekehrte Xaver in Kagoshima «o dono da casa», worin er wohnte, «que era hua velha dona honrada» (215); daraus macht Cros «le maître de la maison» und fährt fort: «La dernière descendante des hôtes de nos Pères vivait, à la fin du siècle dernier» (52).

13 Paul (SIE 89); EX II 201 228 204—05.

14 EX II 151 203—04; Frois 1584 (Japsin. 45, 61).

15 Frois 6 122.

16 Frois unterscheidet die grauen Bonzen, die Dainichi, und die schwarzweiß gekleideten, die Amida verehren (Japsin. 5, 195); vgl. EX II 188—89.

17 Das scheint uns aus seinen Angaben über Dainichi, Go-chi, Kôyasan, das Shingon Kreuzzeichen, die Yamabushi usw. hervorzugehen, die Lancilottos Berichte enthalten (Q 4101—02).

18 EX II 188—90; Frois 6—7.

19 Über Ninjitsu siehe EX II 189—90, Almeida 1562 (Japsin. 4, 272—74), Vaz 1577 (Japsin. 8, 122), Tçuzu 210—210v und vor allem Frois 6—7 122—26, der interessante Einzelheiten nach mündlichen Mitteilungen Almeidas beifügt, sowie Sch, Kagoshima 44—46.

20 EX II 229.

21 Ebda. 210. Mit Bandou ist die Universität von Ashikaga in Shimotsuke (Kwantô) gemeint (Frois 11* 101 320).

22 EX II 207—09.

23 Ebda. 210.

verfassen und sie durch den Druck im ganzen Lande verbreiten lassen [24]. Sobald im Frühjahr die Südwinde wehten, wollte er dann die Fahrt nach Miyako antreten, um dem König die Botschaft Christi zu bringen. Er würde ihn um Erlaubnis zur Predigt des Evangeliums bitten und ihn drängen, wegen Gründung einer portugiesischen Faktorei in Sakai, dem Hafen Miyakos, eine Gesandtschaft an den Statthalter Indiens zu schicken [25]. In der Hauptstadt würde eine Kirche U. L. Frau von Miyako erstehen [26]. Dann würde er versuchen, dem Glauben Eingang in die Universitäten von Miyako und Bandou zu verschaffen und die Universitäten der Christenheit, den Papst in Rom und die anderen Orden zur Mitarbeit aufrufen [27]. Wenn es gelingen sollte, den König selber zu bekehren [28] und den Glauben auch nach China zu tragen, — gewiß, wenn Gott ihm noch 10 Jahre Leben gäbe, würde man große Dinge in jenen fernen Ländern sehen mit der Gnade von oben! [29]

Anfang November fuhr die Dschunke des «Piraten» mit Domingos Dias nach Malakka zurück [30]. Dias nahm ein Bündel Briefe von Xaver, Torres, Fernandez und Paul mit [31]. Den Mitbrüdern in Goa schrieb Xaver, sofort 3 Leute, Barzäus, Gago und Carvalho, nach Japan zu schicken [32], möglichst viele japanische und chinesische Knaben im Paulskolleg aufzunehmen und zu Dolmetschern heranzubilden [33] und beim Statthalter im Interesse der Mission und Portugals die Gründung einer Faktorei in Sakai zu betreiben [34]. Die kommenden Missionare würden ihn, so Gott wolle, in Miyako treffen [35]; A. Gomes aber, den Doktor der Universität Coimbra, hoffte er vor drei Jahren an die Universität von Miyako oder Bandou zu rufen [36]. Die beiden Bonzen, die dort studiert hatten, und zwei andere Japaner, durch Pauls Schilderungen bewogen, schlossen sich Dias an, um das Land der Südbarbaren zu sehen und dort die christliche Lehre näher zu studieren [37]. Seine Eindrücke über die Japaner aber faßte Xaver in seinem Brief an die ganze Gesellschaft Jesu zusammen: «Es ist das beste bis

---

24 EX II 211.
25 Ebda. 207 229.
26 Ebda. 229—30.
27 Ebda. 209—10.
28 Ebda. 223.
29 Ebda. 210.
30 Ebda. 230.
31 Erhalten sind Xavers Briefe n. 90—94 und der Pauls; verloren sind die von Torres und Fernandez und der Xavers an Perez (vgl. EX II 231—32). Die Briefe sind alle am 5. November 1549 datiert. Um diese Zeit fuhr also die Dschunke ab. Da die Chinesen sich in China aufhielten, kamen sie erst am 2. April 1550 nach Malakka (Q 4540). Aber durch chinesische Kaufleute, die sie in China trafen, kam die mündliche Nachricht von Xavers Empfang in Kagoshima bereits Ende 1549 nach Malakka, von da Januar 1550 nach Cochin (Q 4355), von Cochin Ende 1550 nach Rom (Q 4568).
32 EX II 212—15 222—23.
33 Ebda. 217—18.
34 Ebda. 223—24.
35 Ebda. 215.
36 Ebda. 222.
37 Über die Ankunft, Taufe und Rückkehr der 4 Japaner siehe Q 4540. Drei kehrten sofort zurück und kamen wahrscheinlich erst im Sommer 1551 nach Kagoshima, sodaß sie Xaver nicht mehr trafen.

jetzt entdeckte Volk und mir scheint, nie wird man unter Ungläubigen ein anderes finden, das die Japaner übertrifft» [38].

Die nun folgenden langen Wintermonate benützte Xaver mit Torres und Fernandez, die japanische Sprache zu studieren [39] und mit Pauls Hilfe eine ausführliche Erklärung der Glaubensartikel in japanischer Sprache zu verfassen. Sie enthielt die Hauptwahrheiten des Christentums von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Gericht mit einer Widerlegung der Irrtümer der Japaner, vor allem aber das Leben Christi von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt. Diese Übersetzung, die viele Mühe kostete, schrieb Xaver mit lateinischer Schrift in ein Buch [40], und Christen wie Heiden hörten gerne zu, wenn man es zu Hause las [41]. Der Pater ging damit täglich zweimal zum Fukushôji Kloster und setzte sich auf die oberste Stufe der Steintreppe, die zum Haupteingang führte, und las von dort daraus dem Volke vor [42]. Die Übersetzung war unvollkommen, voll buddhistischer Termini und in schlechtem Japanisch, und Xavers Aussprache war mangelhaft, sodaß Viele spotteten; Andere aber erklärten, das Buch enthalte die Wahrheit [43].

Die Bekehrungen gingen nach den ersten Erfolgen langsam voran. Dank Pauls Eifer war die Zahl der Getauften auf 100 gestiegen [44]. Auch von auswärts waren Zuhörer gekommen. Der Verwalter der Festung Ichiku, sieben Stunden im Nordwesten, hatte in Kagoshima der Predigt beigewohnt und in der Taufe den Namen Miguel erhalten. Er war der Diener des Schloßherrn Niirô Ise-no-kamidono, der zwei Frauen, einige Kinder und viele Dienstleute hatte [45]. Miguels Eifer war es zu danken, daß Xaver in Ichiku Eingang fand und die Schloßherrin, deren Kinder und einen Teil der Dienerschaft, im Ganzen etwa 15 Personen, taufen konnte. Der Schloßherr nahm Xaver wohlwollend auf, blieb aber selber Heide [46].

---

38 EX II 186. 39 Ebda. 259 190 201.

40 Ebda. 211 259—60; Sch, Sprachproblem 22—23; Frois 6 10. 41 EX II 259.

42 Tçuzu (208—10v); Cros 73—74 nach der japanischen Missionsgeschichte des P. Luis Niabara S. J. († 1619), der 1605—09 jährlich die Satsuma Christen besuchte. Über Niabara siehe Japsin. 25, 15v 36v 56v 62v 92 104v; Japsin. 14, 18; Tçuzu 208—11v 217 (Cros 73—76 81—82 87). Vgl. auch die Zeugenaussage des N. de Soutomaior im ersten Lissaboner Heiligsprechungsprozeß von 1614 (Bibl. Vatic. Ottob. lat. 467, 843v), dem man in Kagoshima einen Stein zeigte, von dem aus Xaver gepredigt habe.

43 EX II 259; Valignano 164—65; Sch, Sprachproblem 23 57—66.

44 Nach Xaver wurden in Kagoshima «perto de cem» (EX II 254 258), nach Fernandez etwa 150 (Frois 6), nach Torres «algunos» (92), nach Almeida über 70 bekehrt (Japsin. 4, 272). Vielleicht zählt Xaver die Ichiku Christen nicht mit.

45 Frois 5—6. Frois legt die Bekehrung Miguels vor, Lucena (7, 21) und nach ihm Tçuzu (215v—16) irrig nach Xavers Abschied von Kagoshima.

46 Nach Frois machte Miguel die ganze Familie außer dem Tono (Schloßherrn) christlich (5), nach Almeida, der Ichiku 1561 besuchte, waren damals 15 von Xaver getaufte Personen dort, darunter der 17jährige Erstgeborene (Japsin. 4, 271-74). Ferner werden genannt: Miguels Kinder, Miguel 1546 (Frois 6) und Maria, um 1540 geboren (Japsin. 55, 218). Nach Tçuzu hieß die Schloßherrin Magdalena, ihre Tochter Maria (216). Den Schloßherrn nennt Tçuzu Neyro-no-Bugen (216), Almeida Ishandono (Japsin. 4, 273v). Über Xavers Dainichipredigt in Ichiku siehe Sch, Sprachproblem 27—29.

Inzwischen war der Frühling gekommen. Die Südwinde begannen zu wehen für die Fahrt nach Miyako. Aber Takahisa hielt die Glaubensboten hin. Der Krieg herrsche im Norden; solange der Friede nicht geschlossen sei, könne man an die Abfahrt nicht denken. Aber der Sommer kam und der Friede kam nicht [47]. Dafür hatte jetzt in Kagoshima die Verfolgung begonnen. Die Bonzen hatten allmählich die Unversöhnlichkeit der neuen Lehre mit der ihrigen erkannt. Sie hielten ihre Anhänger vom Übertritt ab und hetzten beim Fürsten. Sie drohten ihm mit der Strafe der Götter und dem Untergang des Landes. Die Bonzen waren mächtig und Takahisa gab nach [48]. Unter Todesstrafe verbot er weitere Übertritte zur neuen Lehre. Er hatte auch gesehen, daß die fremden Prediger keine Portugiesenschiffe in seine Häfen zogen [49].

Zehn Monate [50] war Xaver bereits in Kagoshima, als Ende Juni 1550 die Kunde kam, ein Portugiesenschiff sei in Hirado im Nordwesten von Kyûshû gelandet. Trotz der Hitze und obwohl er damals an Fieber und Appetitlosigkeit litt, brach der Pater sofort dahin auf, nur von einem Diener als Dolmetscher begleitet. Mit Freude wurde er von den Portugiesen empfangen, aber die Briefe aus Indien und Europa, die er zu erhalten hoffte [51], hatten sie nicht [52]. Nach einem Monat war Xaver bei seinen Mitbrüdern zurück [53]. In Kagoshima duldete es ihn nun nicht länger. Von Hirado aus wollte er jetzt die Miyakoreise versuchen [54]. Er bat Takahisa um die Erlaubnis, mit seinen Gefährten nach Hirado zu gehen und der Fürst stellte ihnen dafür ein kleines [55] Fahrzeug zur Verfügung [56].

Xaver nahm Abschied von seinen Neubekehrten, die ihm unter vielen Tränen für alles dankten, was er für sie getan hatte [57], und trat

---

47 Torres 44 54, Frois 7.

48 Statt die Dramatisierungen bei Lucena, Tçuzu, Bartoli und Brou zu wiederholen, halten wir uns hier wie üblich an die Augenzeugen, denn die Angaben der genannten Autoren sind teils unhistorisch, teils aus Verfolgungen späterer Missionare (z.B. in Funai 1553 1555) entlehnt, teils wie die Rede der Bonzen vor Takahisa frei erfunden. Unsere Quellen sind: EX II 258—59 und Torres 44 54; vgl. Valignano 165—68. Frois verschweigt die Verfolgung völlig.

49 EX II 259; Valignano 167—68.

50 Statt 10 (dez) las Cros bei Frois irrig 2 (dous) Monate, sodaß er die erste Hiradoreise Xavers auf November 1549 verlegt, was ihn hernach in Widerspruch mit Frois' weiteren Angaben und zu dem falschen Schlusse bringt, Xaver habe seine Briefe auf einem Portugiesenschiffe nach Malakka geschickt (Cros 55—56 70—71 77 89—91).

51 Frois 7—8.

52 1550 fuhr kein Portugiesenschiff von Malakka nach China oder Japan, wie Perez 1551 schreibt (Q 4540; Cros 191 irreführend: «pour le Japon»). Zudem bezeugen Gago und Frois 1555, daß vor 1552 keine Post aus Indien nach Japan kam (Japsin. 4, 62; Ayres, Subsidios 73).

53 Frois 8.

54 Torres 44 54; Frois 8.

55 Polanco, wohl nach den mündlichen Angaben Bernardos 1555: «Ad alium igitur locum in navicula perexigua navigarunt» (Chronicon Societatis Jesu 2 [Matriti 1894] 140).

56 Frois 8.

57 EX II 259—60; vgl. damit den Abschied Almeidas von Kagoshima 1562 (Sch, Kagoschima 45).

mit Torres, Fernandez, Joane, Antonio, Bernardo und Amador [58] Ende August [59] die Reise an [60]. Paul blieb als Haupt der kleinen Christengemeinde zurück [61]. Auf Ichiku vertrat der treue Miguel fortan die Stelle der Missionare [62].

4. Nach Miyako.

Die Überfahrt in dem kleinen Schiff war voller Gefahren wegen der unruhigen See und der vielen Piraten [1]. Im Hafen von Hirado wurden die Ankömmlinge von den Portugiesen, unter denen sich Francisco Pereira de Miranda um Xaver besonders verdient machte [2], mit wehenden Flaggen und dem Donner der Geschütze empfangen [3]. Auch der Tono Matsura Takanobu [4], der erst 28 Jahre zählte [5], zeigte den Glaubensboten um der Portugiesen willen, das größte Entgegen-

---

58 Der Chinese Manuel, auf der Fahrt nach Japan durch einen Fall schwer verwundet, wird fortan nicht mehr genant. Starb er in Kagoshima oder kehrte er mit der Dschunke 1549 zurück?

59 Nach Xaver (EX II 259) und Torres 92 blieben die Glaubensboten etwas über ein Jahr in Kagoshima, was Ende August als Abreisetermin ergibt. Etwa dasselbe Datum ergeben Frois' Angaben über Xavers 2 Hiradoreisen (7—8). Torres' Originalbrief nach Valencia sagt von Hirado: «Fuimos allí muy bien rrecebidos porque estava entonces en aquel lugar un navío de portugueses h[az]endo hazienda dos meses despues determinó el Padre Mestre Francisco yr... Partieron al fin del mes de Otubre» (Japsin. 4, 22v—23). Polanco bezieht, was dem Sprachgebrauch besser entspricht, und er war Spanier, die «2 Monate» auf das Folgende (Chronicon II 140), die Cartas und Frois, der ihnen hierin folgt, auf das Vorhergehende (8). In beiden Fällen aber ergibt sich für Xavers Abreise aus Kagoshima Ende August, für die Ankunft in Hirado Anfang September.

60 Frois (wohl nach den Angaben des Fernandez) und Polanco (wohl nach denen Bernardos) schreiben, Xaver sei von Kagoshima direkt nach Hirado gefahren, was das viele Reisegepäck schon an sich nahelegte. Tçuzu, der hierin Lucena folgt, läßt Xaver zu Fuß über Ichiku, Sendai nach Kiodomari und von da zur See nach Hirado reisen (215v—216v). Da Almeida 1562 von Kagoshima über Ichiku zur Küste und von da zur See nach Hizen gekommen war, liegt die Vermutung nahe, daß Lucena daraus auf Xavers Reiseweg geschlossen habe. Die weitere Reise von Ichiku läßt Lucena Xaver teils zu Fuß, teils zur See machen, was Tçuzu näher erklärt, indem er ihn zu Fuß bis Sendai und Kiodomari und dann zur See bis Hirado reisen läßt.

61 EX II 260. Über sein Ende siehe Frois 18.

62 Über Xavers Abschiedsbesuch auf Ichiku siehe Frois 5—6 120. Über die Gegenstände, die er bei ihnen zurückließ, vergleiche man die Berichte der späteren Besucher bei Frois (5—6 120—21)), Lucena (7, 21) und Brou (II 175—78). Lucena läßt Xaver auf der Reise nach Hirado einige Tage in Ichiku verweilen und dabei über 15 Personen bekehren (7, 21). Ihm folgt Tçuzu und macht aus «einigen» 12 Tage (Almeida versprach 1561, 10—12 Tage in Ichiku zu bleiben; cf. Japsin. 4, 269); bei beiden ist dies der erste und letzte Besuch. Frois verdient hier wie gewöhnlich mehr Glauben.

1 Polanco II 140.

2 EX II 515.

3 Das war allgemein Brauch der portugiesischen Kaufleute in Japan bei der Ankunft von Missionaren, wie Tçuzu (Madrid 60) versichert und die alten Missionsberichte zeigen; vgl. Frois 190.

4 Vgl. Anesaki 136.

5 Frois schreibt 1. Okt. 1592, er zähle 70 Jahre (Japsin. 51, 325).

kommen [6]. War es ja das erste Mal, daß eines ihrer gewinnbringenden Schiffe in seinem Gebiete landete [7]. Die Predigt wurde gerne erlaubt und durch Vorlesen des «Buches», das Xaver in Kagoshima verfaßt hatte, und durch Ansprachen (Fernandez konnte bereits japanisch sprechen) [8] wurden in kurzer Zeit an 100 Personen bekehrt und empfingen die Taufe [9], darunter an erster Stelle Xavers Gastwirt Kimura [10].

Aber Xaver drängte es weiter. Kaum zwei Monate nach seiner Ankunft in Hirado bestieg er mit Fernandez und Bernardo [11] ein Boot, um nach Hakata zu fahren, von dort zu Fuß nach der großen Stadt Yamaguchi zu gehen und zu versuchen, von da trotz der Kriegswirren zum König nach Miyako zu gelangen und die Aussichten zur Verkündigung des Glaubens zu erforschen [12]. Es war Ende Oktober, wo bereits die große Kälte begann [13]. Die Meßsachen [14], die Geschenke und alles überflüssige Gepäck wurde in Hirado zurückgelassen. Bernardo trug ein Säckchen mit geröstetem Reis (yakigome) als Mundvorrat [15], Fernandez einen Doppelquersack mit einem Chorrock, 3—4 Hemden und

---

6 EX II 260.

7 Das Gaikô shikô berichtet nach den Handelsregistern des Suganuma Teifu und Suganuma Sadakaze, im 19. Jahr Tembun (1550) hätten die Portugiesen begonnen, in Hirado Handel zu treiben; ein chinesischer Pirat namens Goho Ochoku sei ihr Pilot gewesen. Nach dem Taikioku baute Goho sich in Hirado ein Haus am Ort Iuzanji yashiki; damals kamen auch die Südbarbarenschiffe nach Hirado mit vielen wunderbaren Waren, sodaß die Kaufleute von Miyako und Sakai herbeieilten (Ms. Villion).

8 EX II 260; Valignano 168; Frois 8.

9 EX II 260; Takanobu 1555 (Q 6091), auch bei Frois 49.

10 J. Rodrigues Giram schreibt 1620 aus Makao über die Märtyrer des Jahres 1619; «O primeiro dos onze se chamava Antonio Qimura, parente do nosso santo Irmão Leonardo Qimura, natural de Firando, cujus avós forão os primeiros que agasalharão naquella terra o Nosso B. P. Mestre Francisco, e por elle forão bautizados» (Japsin. 59, 180v.). 1623 schreibt derselbe über den Märtyrer Sebastian Kimura: «O P. Sebastião Qimura Japão era natural da cidade de Firando, neto do primeiro christão, que nella bautizou o Santo P. Francisco Xavier, e seu caseiro (Japsin. 60, 26-v). Daraus macht das Brevier irrig: «Leonardus natus erat parentibus virtute claris: quorum e stirpe fuit ille Kimúra, quem sanctus Franciscus Xaverius in Japoniam appulsus primum omnium baptizavit» (Officia propria S. J.: 27 Novembris); statt Japoniam müßte es heißen Firandum.

11 Teixeira nach Xavers mündlichen Angaben (877—78).

12 Torres 45 54; Valignano 168; Frois 8.

13 Torres 45 55.

14 Auf solche Erkundungsreisen pflegten Xaver und auch die späteren Missionare keine Meßsachen mitzunehmen. Vor seinem Versuch, in China einzudringen, sandte Xaver seinen Meßkelch nach Malakka zurück (EX II 514). Von den Patres, die an die Universitäten von Bando und Miyako zu gehen hätten, schreibt er, sie würden wegen der vielen Räuber keine Meßsachen mitnehmen können (Ex II 289 299 348—49 373). Von Vilelas Miyakoreise 1559 schreibt Frois: «Meßsachen nahmen sie nicht mit, denn sie gingen nur, das Land zu erforschen» (73). Tçuzu, wohl von Mendes Pintos Bericht über Xavers Bungoreise (c. 209) inspiriert, ist darum zu korrigieren (223; Cros 112).

15 Teixeira nach Xavers mündlichen Angaben (878). Nach Valignano trugen sie den Reis «en las mangas» (174—75), nach Tçuzu hatte Bernardo ihn in einem Säckchen am Gürtel hängen (223; Cros 111). Den japanischen Ausdruck gibt Valignano 1601 (265-v; Cros 42).

einer alten Wolldecke [16], Xaver sein Brevier, eine geistliche Lesung [17] und sein japanisches «Buch», mehr brauchten sie für die Erkundungsfahrt nicht. Torres mit Joane, Antonio und Amador blieben in Hirado zurück [18].

Schon die Überfahrt nach Hakata war gefürchtet wegen der vielen Piraten [19] und wo sich ein verdächtiges Schiff zeigte, mußten sich die Fremden unter dem Verdeck verbergen [20]. In der reichen Handelsstadt angelangt, suchte Xaver ein sehr großes Zenkloster auf [21]. Als Leute aus Tenjiku wollte der Tôdô die Ankömmlinge gastlich bewirten, der Pater aber hielt den Bonzen mit lauter Stimme ihre Laster vor und ging ohne weitere Komplimente von dannen [22].

Von Hakata ging es 5—6 Tagemärsche überland nach Yamaguchi [23]. Die Reise auf den verschneiten, holperigen Gebirgswegen war überaus beschwerlich. In den Ortschaften wurden die Fremden von den Knaben mit Steinen beworfen und beschimpft, und wenn sie des Nachts müde, verfroren, hungrig und durchnäßt, mit geschwollenen Füßen in den armseligen Herbergen ankamen, fanden sie dort gegen den eisigen Nordwind kaum einen Schutz. Dazu fügte Xaver noch freiwillige Abtötungen. Unterwegs war er stets im Gebet versenkt, ohne die Blicke auf die Umgebung zu richten und in den Herbergen versagte er sich den Genuß von Fleisch und Fisch, um niemand zu stoßen. Auf dieser Reise nach Yamaguchi wurden drei Personen Christen: ein schon bejahrter Edelmann und ein anderer Mann mit seiner Frau [24].

Yamaguchi war die Residenz Ôuchi Yoshitakas, eines mächtigen

---

16 Frois 8; vgl. Nunes 1558 (Ayres, Subs. 105). Tçuzu gibt Xaver nur einen alten Talar (223; Cros 111), läßt ihn aber im Widerspruch damit bei der ersten Audienz in Yamaguchi drüber einen alten «roupão» werfen (221; Cros 107).

17 Das Brevier mußte Xaver mitnehmen, da er als Priester zum Beten der Tagzeiten verpflichtet war. Es war ein kleines Bändchen, 10×7 cm groß, das 1943 in Nantes bei einem Luftangriff verbrannte. Auger, ein Zeitgenosse Xavers, läßt Bernardo sagen, der Pater habe auf der Miyakoreise «son petit paquet de sa bible et de son bréviaire» gehabt (Etudes 109 [1906] 666). Gemeint ist wohl seine Geistliche Lesung: M. Marulus, Opus de religiose vivendi institutione per exempla ex veteri novoque Testamento collecta (Köln 1531), dessen Original 1931 beim Brand des Madrider Profeßhauses zugrunde ging.

18 EX II 260; Torres 45 54; Frois 8.

19 So Almeida 1561 (Japsin. 4, 176), Figueiredo 1576 (Cartas 1598, 369), Frois 1586 (Japsin. 45, 84v). Die Überfahrt nahm gewöhnlich 1—2 Tage in Anspruch (Vilela in Cartas de Japon 1575, 87; Almeida in Japsin. 6, 59v—60).

20 Torres 45 55; Frois 8.

21 Wohl das Shôfuku-ji Zenkloster außerhalb der Stadt.

22 Frois 9.

23 Frois 9, gegen Tçuzu, der Xaver von Hakata zur See nach Yamaguchi fahren (219; Cros 105), und Brou, der ihn dann in Yesaki, 3 Meilen von Yamaguchi, landen läßt (II 183). Die Straße führte von Hakata über Hakosaki, Kashii, Koga, Fukuma, Tôgô, den berühmten Tempel von Munakata ½ Stunde links liegen lassend (Cabral 1574: Japsin. 7, 209—10), nach Akama und von da über Kokura nach Moji, wo man im Boot über die Meerenge nach Shimonoseki fuhr, um von dort in 1—2 Tagemärschen über Toyoura, Odzuki, Habu, Asa, Funaki, Kagawa und Ogôri nach Yamaguchi zu gelangen (vgl. Japsin. 7, 209—10; 52, 241; 55, 175); selbst von Bungo reisten die Patres 1586 zur See nach Shimonoseki und von da überland nach Yamaguchi (Japsin. 4, 102).

24 Frois 9 11; Torres 46 56.

Fürsten, an dessen Hof Kunst und Wissenschaft und alle Laster blühten [25]. Die Stadt, ganz aus Holz gebaut, zählte über 10 000 Häuser mit über 100 prunkvollen Klöstern und Tempeln [26]. Im Hause eines gewissen Uchida fanden die Reisenden Unterkunft [27], und sofort wurde mit der Predigt des Evangeliums begonnen [28].

Zweimal täglich nahm Xaver mit Fernandez an einer Straße oder Straßenkreuzung Platz, wo viele Leute waren [29]. Hier las der Bruder aus dem «Buche» vor, zuerst über die Erschaffung der Welt, und rügte dabei die drei Hauptsünden der Japaner: den Götzendienst, die Sodomie und den Kindermord [30]. Wenn dann der Pater predigte, wurde sein Antlitz glühend rot vor Eifer, und Fernandez mußte stets seine Worte übersetzen [31]. Täglich wurde der Standort gewechselt, sodaß bald kein belebter Punkt der Stadt war, wo sie das Wort Gottes nicht verkündigt hatten [32]. Alles strömte herbei, die fremden Bonzen zu hören [33]. Die einen hielten die Prediger für verrückt, die andern für besessen und am Gespött der Menge fehlte es nicht [34].

Auch in viele Häuser von Edelleuten wurden sie geladen, von den einen aus Wißbegierde, von den andern aus Neugierde oder zum Zeitvertreib. Die einen machten sich über sie lustig, andere bezeigten Liebe und Mitleid, andere Verachtung [35]. Aber Xaver wußte sie zu behandeln.

---

25 EX II 260—61; Torres 46 85; Frois 9—10; Tçuzu (219), Steichen 5—6; unser Villion Ms. schildert ausführlich nach japanischen Quellen Yoshitaka und seine Umgebung.

26 EX II 260 267—68; Torres 46; Nunes (Ayres ‚Subs. 101—02); Almeida (Cartas 1598, 328). Der Stadtplan der Familie Abe aus Xavers Zeit (1522—56) zeigt, wie Yoshitaka bis in alle Einzelheiten Miyako mit seinen Heiligtümern nachzuahmen suchte; er enthält 102 Buddhisten- und 34 Shintô-Tempel.

27 Nach Frois war Uchida der erste Gastwirt, der Xaver in Yamaguchi beherbergte (16 51), der Besitzer des ersten Hauses, in dem Xaver in Yamaguchi Wohnung nahm (153).

28 So Xaver (EX II 260—61) gegen Frois 10.

29 Frois 10. Noch 1603 zeigten die Christen in Yamaguchi dem sie besuchenden Pater eine Stelle bei einem Straßentor, am Hauptverkehrspunkt der Stadt, wo Xaver eine kleine Matte auszubreiten und mit seinem Dolmetscher Platz zu nehmen pflegte, um von da aus zu predigen (Couros 1603; Japsin. 54, 212). Gemeint ist wohl die Straßenkreuzung Fundanotsuji, wo die «Große Marktstraße» sich mit der «Breitestraße unterm Schloß» kreuzte, die am Ôuchi Goten (dem Palast Yoshitakas) vorbei zum Nordtor führte (vgl. Abe Stadtplan). Nach Tçuzu pflegte Xaver zweimal täglich zur «Herrengasse» (Tononocôgi) zu gehen und sich auf den Rand eines Brunnens zu setzen, um von dort aus sein «Buch» vorzulesen und zu erklären (227v; Cros 140). Gemeint ist Ôtono ôji, die zweite große Hauptstraße der Stadt, die vom Ôtono Goten, dem Palast des alten Fürsten, am Daidôji vorbei nach Miyano führte, wie Abes Stadtplan zeigt.

30 Frois 10; EX II 261.

31 1606 schilderte eine 70jährige Christin, die Xaver in Yamaguchi getauft hatte, den Pater als «o primeiro Padre que viera a Japan, o qual depois se tornara pera Namban, e que era hum homem alto do corpo, gentil homem, e que não sabia a lingoa de Japam, mas que pregava por interprete, e que quando pregava, se lhe fazia o rosto muito vermelho e abrazado» (J. Rodrigues Giram 1607: Japsin. 55, 347v).

32 Frois 10.

33 EX II 260—61.

34 Couros 1603 (Japsin. 54, 212).

35 EX II 260—61 vgl. 288—89 299); Frois 10—11; Nunes (Ayres, Subs. 105).

Wenn einer der hohen Herren ihn verächtlich duzte, befahl er Fernandez, ihm im gleichen Tone zu antworten, sodaß der zitternde Dolmetscher überzeugt war, der Pater suche den Martertod [36]. Und als Fernandez einem Edelmann die Stelle über den Fall Luzifers und die ewigen Strafen der Stolzen vorlas, und dieser verächtlich darüber spottete, sagte ihm der Pater mit glühendrotem Gesicht: «Und wenn Ihr auch nicht wollt, wenn Ihr Euch nicht demütigt, verfallt Ihr der ewigen Qual!» [37] Dem Bruder aber sagte Xaver: «Durch Todesverachtung zeigen wir uns diesem stolzen Volke überlegen. Seht, wie sie ihre Bonzen ehren! Wenn sie uns nicht mehr achten wie sie, dann werden sie unsere Lehre nicht annehmen» [38].

Erst nachdem viele Tage mit diesen Predigten in den Straßen und Häusern hingegangen waren, ließ Yoshitaka selber die Fremden rufen [39]. Der Fürst, der damals 43 Jahre zählte [40], war ein Gönner der Künstler, Dichter, Gelehrten und Bonzen, aber von üppigem Lebenswandel und zumal der Sünde gegen die Natur ergeben [41]. Nach einigen einleitenden Fragen über ihre Reise, sowie über Indien und Europa, wünschte er etwas über das neue Gesetz zu hören, das sie predigten. Xaver befahl Fernandez, aus dem «Buche» zu lesen. Über eine Stunde hörte Yoshitaka aufmerksam zu. Ein großer Teil war bereits vorgelesen, als der Bruder zur Stelle kam, die über das Hauptlaster der damaligen Japaner, die sodomitische Sünde, handelte. «Wer diese Sünde begeht», so hieß es da, «ist schmutziger als ein Schwein und gemeiner als ein Hund und andere unvernünftige Tiere». Fernandez schien es, als ob das Antlitz Yoshitakas sich bei dieser Stelle entfärbe. Aber der Fürst beherrschte sich. Ohne ein Wort zu sagen, gab er dem Edelmann, der Xaver eingeführt hatte, ein Zeichen, die Audienz sei zu Ende [42].

Der Bruder fürchtete, Yoshitaka würde jetzt einen Befehl schicken, sie zu töten [43]. Aber es geschah ihnen nichts und so setzten sie ruhig ihre bisherige Predigttätigkeit fort. Manche weinten, wenn Fernandez vom Leiden Christi las [44]. Einige wenige wurden Christen [45], darunter als erster ihr Gastwirt Uchida mit seiner Frau, die in der Taufe

---

36 Nunes nach Fernandez' mündlichen Angaben 1556 (Ayres, Subs. 105; Cros 119).
37 Frois 11.
38 Nunes nach Fernandez (Ayres, Subs. 105—06).
39 So Xaver ausdrücklich: «Despois de aver passado muytos dias neste exercicio de pregar, asy polas cassas como polas ruas, nos mandou chamar o duque de Amanguche» (EX II 261).
40 Papinot 505.
41 Nunes nach Fernandez (Ayres, Subs. 105); Frois 9—10; Tçuzu (219; Cros 105).
42 Frois beschreibt die Audienz näher (10); kürzer Xaver (EX II 261) und Nunes (Ayres, Subs. 105); Tçuzu malt etwas aus (220v—21v; Cros 107—09). Der Palast Yoshitakas lag im Norden der Stadt zwischen dem heutigen Ima Hachiman Tempel westlich der Kaserne) und dem Kamigo gawara, mit dem Eingangstor nach Süden, fast am Fuß des Nana ô Yama.
43 Frois 10.
44 EX II 261; vgl. Frois 341—42.
45 EX II 261 gegen Tçuzu («niemand wurde Christ» 222, was Cros 109 übersetzt: «sans en recueillir grand fruit»).

die Namen Thomé und Maria erhielten [46]. Aber sonst war der Erfolg der Missionsarbeit gering. Acht Tage vor Weihnachten trat darum Xaver mit seinen beiden Begleitern die Weiterreise nach Miyako an [47].

Um das Land besser kennen zu lernen, wählte Xaver für den ersten Teil der Reise den Landweg über das Gebirge. Der Schnee lag tief, stellenweise bis zu den Knieen und darüber, und öfters mußten die Reisenden eiskalte Flüsse durchwaten, deren Wasser ihnen bis zum Knie und zuweilen fast bis zum Gürtel reichte. Xaver ging darum oft barfuß und wenn er abends in der Herberge war, staunte er, wenn er seine blutenden Füße sah; und des Nachts war die Kälte so heftig, daß der Pater zuweilen die Tatami des Fußbodens über sich warf, um sich dagegen zu schützen, denn Xaver und Fernandez hatten nur eine Wolldecke zusammen [48].

Nach einigen anstrengenden Tagemärschen über die Berge [49] erreichten sie einen Hafen [50], wo sie ein Boot nahmen, das nach Sakai fuhr. Etwa

---

46 Frois scheint zwar diese Bekehrung in Xavers zweiten Aufenthalt zu legen (16); aber da nach Xaver die ersten Bekehrungen schon 1550 waren und Frois betont, Uchida sei Xavers erster Gastwirt und erster Bekehrter in Yamaguchi gewesen (16 und 153); da ferner Xaver 1551 sofort nach seiner Audienz ein leeres Bonzenkloster als Wohnung erhielt und bei diesem zweiten Aufenthalt die erste Bekehrung erst nach wochenlangen Disputationen in diesem Kloster stattfand, dürfte die Bekehrung Uchidas und seiner Angehörigen in diesen ersten Aufenthalt Xavers zu legen sein.

47 Frois 11. Über die Miyakoreise handelt am ausführlichsten Frois, kürzer EX II 261—62 (vgl. auch die Briefe n. 98 107 110), Torres (45—46 55—56), Quadros, nach den Angaben Bernardos (MX II 950—52), Nunes (Ayres, Subs. 105—06) und Teixeira (878), beide nach den Angaben des Fernandez, und dichterisch ausschmückend Tçuzu (222v—23v; Cros 111—12).

48 Frois 11—12; vgl. 8; Torres 46 56; Quadros (MX II 950); Tçuzu (223-v; Cros 111—12).

49 Wahrscheinlich nahm Xaver den gewöhnlichen Weg von Yamaguchi über Hikami, Nagano und Miyaichi, dann der Küste entlang über Tonomi, Todaichi, Fukugawa, Tokuyama und Kushigahama nach Kudamatsu und von hier quer über das Gebirge über Kuga nach Iwakuni und zum nahen berühmten Wallfahrtsort von Miyajima, eine Strecke von etwa 3 Tagen. Weiter dürfte sich die Landreise kaum ausgedehnt haben. Xaver schreibt (EX II 261), die Miyakoreise habe von Yamaguchi aus 2 Monate gedauert; er meint damit die Hin- und Rückreise, denn er brach Ende Oktober von Hirado auf und war nach 4—4½ Monaten wieder zurück (Torres 46 56). Da Xaver 11 Tage in Miyako blieb und für die Rückfahrt von Sakai nach Hirado etwa ein Monat anzusetzen ist, für die Fahrt nach Sakai etwa 2 Wochen zu rechnen sind, und Xaver vielleicht in Sakai und vorher auf eine Reisegelegenheit warten mußte, so bleibt nicht mehr viel für den Landweg übrig. Zwar sagt Torres, Xaver habe den größten Teil des Landes (im zweiten Brief besser «viele Teile des Landes») und immer zu Fuß durchwandert (Torres 46 56), aber das ist nicht zu pressen. «Immer zu Fuß» heißt: wenn überland, dann immer zu Fuß, nicht auf Reittieren. Übertreibend schreibt Quadros ähnlich: «Caminhou quasi toda [a terra] a pe, ainda que podia andar em besta» (MX II 952). Nach Nunes ging Xaver sogar von «Tanaxuma» bis Miyako immer zu Fuß (Ayres, Subs. 105, Ajudatext) und Cabral schreibt gar 1571 aus Nagasaki: «Er ging von hier nach Miyako, 200 Meilen, zu Fuß als Diener eines Herrn, das Felleisen auf dem Rücken» (Japsin. 7, 21).

50 Der Hafen dürfte Iwakuni sein, von wo wegen des nahen Miyajima öfters Schiffe nach Sakai fuhren. Daß Xaver die berühmte Wallfahrt von Miyajima bei Iwakuni besuchte, legt der Brief Mendes Pintos vom 5. Dez. 1554 nahe, worin er erst

zwei Wochen segelten sie jetzt durch das mit Inseln übersäte Binnenmeer[51], Tag und Nacht auf dem Verdeck, schutzlos dem schneidenden Nordwind preisgegeben, von ihren japanischen Reisegefährten, jungen Kaufleuten, an den schlechtesten Platz verwiesen und verspottet, unter dem Deck versteckt, wo immer man bei den Meerengen Piraten befürchtete. An einem Zwischenhafen[52] hörte ein angesehener Mann, der Pater sei aus Tenjiku, und gab ihm aus Mitleid einen Brief an einen in Sakai verheirateten Freund mit, worin er diesen bat, die Fremden jemandem anzuschließen, der von dort nach Miyako reise[53].

In Sakai, damals der größten und reichsten Handelsstadt Japans[54], stiegen Xaver und seine beiden Gefährten an Land. Anfangs gelang es ihnen nicht, den Adressaten zu finden, an den man sie empfohlen hatte. Vom Pöbel verspottet und belästigt, suchten sie für die Nacht eine Unterkunft vor der Stadt im Fichtenhain des Sumiyoshi Tempels, auch hier freilich von den Knaben verspottet und mit Steinen beworfen[55]. Am nächsten Tag machten sie sich aufs neue auf die Suche und diesmal fanden sie den Mann, dem ihr Empfehlungsbrief galt. Er hieß Kudô[56] und bei ihm fanden die Fremden ein gastliches Heim[57]. Kudô war ein reicher Kaufmann mit drei bereits erwachsenen Söhnen: Ryôkei

---

die Länder schildert, die er selber sah, und dann beifügt, was Xaver ihm von Sakai und der Bonzenuniversität Bandou jenseits Miyako erzählte, und nach Sakai bemerkt: «Vor dieser Stadt ist eine Insel namens Meaigima mit einer Pagode und vielen zahmen Hirschen, die die Bonzen aus der Hand füttern, und wer einen jener Hirsche schlägt, muß 3333 Kash gleich 20 Cruzados Strafe zahlen» (Q 6063). Vilela fuhr 1559 über Miyajima nach Sakai (Frois 73—74).

51 Die Fahrt von Funai bis Sakai konnte ein Segelboot 9 (so Frois 1581), bei Gegenwind aber auch 44 (so Vilela 1559) Tage kosten; 1565 fuhr Almeida die Strecke in 13 Tagen (Frois 257).

52 Tomotsu, Shiwaku oder Murotsu kommen vielleicht in Frage.

53 Frois gibt weitere Einzelheiten (12).

54 Frois nennt Sakai 1567 die volkreichste, reichste, vornehmste Stadt Japans (Japsin. 6, 183), Vilela gibt 1571 eine Beschreibung (Cartas 1598, 327).

55 Tçuzu 223v (Cros 112—13 ungenau, kürzt). Nach Lucena (7, 23) hielt sich Xaver fieberkrank einige Tage in Sakai auf. Verwechselt er hier nicht Xaver mit Almeida, der 1565 fieberkrank in Sakai bleiben mußte? (Frois 242).

56 Der erste Zeuge hierfür ist Pedro Morejon S. J., der am 27. Sept. 1628 aus Makao über den Ende 1627 dahin verbannten Konishi Yazaimon Leon schreibt, er sei «nieto de Riòquei Diego, principal ciudadano del Sacai muy nombrado en las cartas antiguas, cuyos padres hospedaron en su casa al sancto Apostol de Japón San Francisco Xavier» (P. Morejon, Relación de los Mártyres del Japón del año de 1627 [Mexico 1631] 51v). Der seltene Druck befindet sich in Japsin. 63, 197. Morejón war seit 1588 in Japan, 1595—1613 im Miyako-Gebiet in Ôsaka, Sakai und Miyako, 9 Jahre als Rektor. 1596 war er in Sakai. Er kannte Diogo Ryôkei, der damals noch lebte, persönlich. 1614 ging er mit Diogos Freund Takayama Ukon, mit dem er seit 20 Jahren bekannt war, nach Manila in die Verbannung und schrieb nach dessen Tod sein Leben. Konishi Leon stand er als Rektor des Makao Kollegs 1627 im Sterben bei. Tçuzu nennt unter denen, die Xaver auf der Miyakoreise taufte, irrig dessen «Gastwirt in Sakai Reoquei Fibia und Fibia Sôsat etc.» (224v; Cros 123).

57 Die reichen Kaufleute Sakais, auch Hibiya Ryôkei 1565, hatten eigene Häuser für ihre Gäste (Frois 226).

Hibiya, Tôwan und Join [58], und Xaver wußte später Mendes Pinto in Bungo zu erzählen, die Stadt Sakai dürfte 1000 Kaufleute, jeder mit 30 000 Cruzados, zählen außer andern auch sehr reichen, und sie gäben sich wie Könige und ihre Frauen wie Königinnen und ihre Kinder wie Prinzen und Prinzessinnen. Sie seien große Freunde der Portugiesen und es sei dort große Aussicht für die Predigt des Glaubens. Die Stadt sei sehr vornehm und halte sich einen Kapitän mit 3000 Söldnern, die in allem den Gouverneuren der Stadt zu gehorchen hätten und die Stadt selber nur unbewaffnet betreten dürften [59].

Kudô gelang es bald, eine Reisegelegenheit nach Miyako zu finden [60]. Er führte seine Gäste zu einem vornehmen Edelmann, der zur Hauptstadt reiste. Außerdem gab er ihnen einen Empfehlungsbrief an einen Bekannten in Miyako mit, worin er diesen bat, den Fremden in jener Stadt und beim Besuch der Hiei-zan Klöster, der Universität Miyakos, behilflich zu sein. Der Edelmann reiste in einer Sänfte, von seinen Pagen und Reitknechten begleitet. Großenteils im Laufschritt wurde der Weg, 18 Meilen, in zwei Tagen zurückgelegt. Tiefer Schnee bedeckte die Wege und Xaver mit seinen Gefährten lief barfuß zwischen den Dienern her, fröhlicher als je. Er trug eine siamesische Mütze auf dem Kopf und hüpfte zuweilen vor Freude, indem er einen Apfel in die Luft warf und wieder auffing, Tränen in den Augen voll Dankbarkeit gegen Gott, der ihn auserwählt hatte, am Königshof Japans seinen heiligen Glauben zu verkünden [61].

Mitte Januar 1551 war Miyako, die Königsstadt, erreicht: ein unübersehbares schwarzes Dächermeer, überragt von hohen Tempeln und vielstöckigen Pagoden inmitten hoher schneebedeckter Berge, mit endlosen, rechtwinklig sich schneidenden, kerzengeraden Straßen. Aber die vielen rauchgeschwärzten Ruinen sprachen eine beredte Sprache von unruhigen Zeiten [62].

Der Mann, an den Xaver einen Empfehlungsbrief hatte, nahm ihn

---

58 Kudô, einer der vornehmsten Bürger Sakais, war der Vater des Hibiya Ryôkei, der 1564 die Taufe und den Namen Diogo erhielt und dessen Haus 18 Jahre lang den Glaubensboten als Wohnung und Kirche diente (Frois 132 226). Zwei weitere Söhne waren Tôwan und Join Gaspar (Japsin. 10, 197; Frois, Segunda Parte da Historia de Japam [Tôquio 1938] 358).

59 Q 6063.

60 Frois 12. Vgl. für das folgende Sch, Der hl. Franz Xaver in Miyako, in Stimmen der Zeit 100 (1921) 440—55.

61 Frois 12; Auger (Études 109 [1906] 666—67). Teixeira sagt von Xaver: «Se avia hecho criado de un japon gentil que iba a Meaco à caballo, y le llevava mucha parte del camino un lío de hato à cuestas, yiendo muchas vezes casi corriendo en pos del caballo» (878). Auger sagt besser, Xaver habe sein kleines Bündel getragen. Vgl. auch Torres 45 55 und Nunes (Ayres, Subs. 105), die beide Xaver irrig «viele Male» als Trabanten einiger Edelleute im Galopp laufen lassen; ferner Tçuzu (223v—24; Cros 113 ungenau). Der Weg führte von Sakai über Sumiyoshi, Tennôji, Ôsaka, Hirakata, Yawata, am Tôji-Tempel vorbei nach Miyako.

62 EX II 262; vgl. Sch, Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des hl. Franz Xaver (1551) in: Anthropos 14/15 (1919/20) 821—56; 16/17 (1921/22) 147—82; Tçuzu 65—69 (Cros 114—15 Auszug).

mit seinen beiden Gefährten willig auf [63] und schickte sie am folgenden Tage mit einem Diener nach dem 3 Stunden entfernten Sakamoto [64] am Biwa See, am Fuß des Hiei-zan, wo ein Schwiegersohn von ihm wohnte [65]. Von hier aus suchte Xaver Zutritt zu den Klosteruniversitäten von Hiei-zan zu erlangen. Aber umsonst! Ohne Geschenke ließen die Bonzen niemand zu [66]. Xaver trat darum alsbald den Rückweg nach Miyako an, um womöglich eine Audienz beim Ô, dem König von Japan, und von ihm die Erlaubnis zur Predigt in seinem Reiche zu erlangen [67].

Im Nordosten der Hauptstadt war ein großer einsamer Platz, von einer halbzerfallenen Umzäunung aus Bambus und Lehm umgeben. Hier wohnte der König völlig verarmt in einem alten Holzpalast, der einem Bauernhaus glich, den Hofstaat und Prunk [68]. Als Xaver in

---

[63] Frois 12. Der Adressat war wohl kein anderer als Konishi Ryusa, der 1560 als einer der ersten in Miyako getauft wurde und den Namen Joachim erhielt. Er war um 1520 in Sakai geboren und stand in engen Beziehungen zu Kudôs Familie. 1585 war er Stadtrichter von Sakai, 1588 unterschrieb er zusammen mit Hibiya Ryôkei Diogo den herrlichen Brief der Christen des Miyako Gebietes an den General der Gesellschaft Jesu, (Sch, Quellen Tafel 30, S. 482); sein Sohn Bento heiratete Diogos Tochter Agatha, sein Sohn Agostinho gab eine Tochter Diogos Enkel Leão zur Frau (Sch, Die Riusas, in: Die kath. Missionen 49 [1920] 49—53). Ryusa Joachim ist der einzige Christ Miyakos, von dem berichtet wird, er habe Xaver persönlich gekannt. Das bezeugt uns Frois im letzten Teil seiner Geschichte Japans (Ajuda 49-4-57 f. 243) und der Vizeprovinzial Pero Gomes in einem Briefe aus Nagasaki vom 15. März 1594 (Japsin. 52, 27).

[64] Über die Reise Xavers ist die einzige direkte Quelle Frois, der schreibt: «Dando o Padre hua carta ao hospede, que o havia de agazalhar, ao outro dia logo o mandou com hum mosso á casa de hum seo genro, que estava 18 ou 20 legoas dalli ... Não fez o Padre detensa em caza daquelle homem, e tornando-se ao Miaco pertendeo ver se podia vizitar ao Vó» (12—13). Daß Xaver alles versuchte, Zugang zu den Klosteruniversitäten des Hiei-zan zu erlangen, scheint uns aus seinem ganzen Missionsplan zu folgen, dessen Hauptziel vor und nach seiner Miyakoreise war, dem Evangelium Eingang auf den Universitäten Japans, zumal Miyakos und Bandous zu erlangen (EX II 10—11 39 148—49 207—09 222 225 275 288—91 297—99 346 348—49 371 373—74). Diesen Plan auszuführen wurde 1554 Lourenço 1559 Vilela nach Miyako geschickt, denn ohne Erlaubnis der Hiei-zan Universität durfte man kein neues Gesetz in Miyako predigen (Frois 41—42). 1559 schickte man Vilela von Sakamoto 7 Meilen weiter nach Nagawara, um dort vom Statthalter des Herrn der Ômi Provinz einen Paß zum Besuch der Hiei-zan Klöster zu erlangen (Frois 78—79). Sakamoto selber, am Eingang zu diesen Klöstern gelegen, ist 3 Meilen von Miyako entfernt. Daß Xavers Gastherr in Miyako ihn 18 Meilen weit wegschickte in jenen kriegsunsicheren Zeiten, scheint uns wenig wahrscheinlich. Sollte hier nicht ein Versehen bei Frois vorliegen und 6 statt 18 zu lesen sein? Vilela schreibt 1561, die Hiei-zan Klöster seien 6 Meilen von Miyako, woraus Maffei «passum millibus decem et octo» macht (Opera omnia 2 [1748] 188). Uns scheint, bei Frois kann nur von Xavers Reise nach Sakamoto die Rede sein (vgl. Sch, Der hl. F. X. in Miyako 450—53).

[65] Ryusa hatte z. B. 1569 Bekannte in Sakamoto (Cartas 1598, 270v—71),

[66] Vgl. die vergeblichen Versuche Lourenços und Vilelas (Frois 40—42 77—81). Daß Xaver keinen Zutritt erhielt, zeigt sein Schweigen bzw. die Unsicherheit, mit der er nach der Miyakoreise von den Universitäten spricht (EX II 298—99), sowie die Tatsache, daß man in den Hiei-zan Klöstern bei Lourenços Besuch 1554 weder von einem Besuch Xavers noch auch von den Lehren des Christentums irgend etwas wußte (Frois 42).

[67] Frois 13.

[68] Torres 44; Frois 13; Tçuzu 66v—67 (Cros 114—15 irreführend); Haas 98; Steichen 7—8; Sch, Shin-tô [Bonn 1923] 125—34. Der damalige König war Go-Nara-tennô (Papinot 125).

seinem ärmlichen Aufzug mit Fernandez an den Pforten des Gebäudes erschien und um Zutritt bat, wurde ihm bedeutet, ohne Geschenke sei an eine Audienz nicht zu denken [69]. Da der Pater außerdem erfuhr, daß eine Predigterlaubnis des Ô nutzlos sei, da niemand ihm mehr gehorche, gab er weitere Bemühungen auf. [70] Die eigentlichen Herren waren hier oben im Gebiet von Miyako nicht der König, noch auch sein Reichsverweser, der Kubôsama, ein 16jähriger Knabe, der zur Zeit aus der Hauptstadt vertrieben war, sondern Miyoshi Chôkei und seine Anhänger, die sich mit den Hosokawas um die Herrschaft stritten. Erst das Jahr zuvor hatte Miyoshi Chôkei seinen Gegner Hosokawa Harumoto bei Ôtsu unfern Sakamoto geschlagen und war als Sieger in das halbverbrannte Miyako eingezogen [71] und bereits ballten sich die Wetterwolken eines neuen schweren Bürgerkrieges zusammen [72].

An eine Missionsgründung in der Landeshauptstadt war unter solchen Umständen nicht zu denken. Elf Tage nach seiner Ankunft nahm Xaver darum von seinem Gastherrn Abschied [73] und bestieg beim Vorort Toba ein Boot, das ihn den Yodogawa abwärts nach Sakai brachte. Und während die Barke langsam flußabwärts glitt, hielt der Pater den Blick unverwandt auf die unglückliche Königsstadt gerichtet und mehrmals kam der Anfang des Psalmes 113 über seine Lippen: «Als Israel aus Ägypterland zog, Jakobs Haus weg aus barbarischem Volk, da ward Judäa sein Heiligtum, Israel sein Besitztum» [74].

Ein neuer Plan stand jetzt vor seinen Augen. In Yamaguchi herrschte ein Fürst, mächtiger als der König von Japan. Zu ihm wollte er zurückkehren, aber nicht als Armer Christ, sondern mit seinen Briefen und Geschenken, denn die Armut des Kreuzes faßte Japan noch nicht [75].

In Sakai schifften sich die drei Reisenden nach dem Süden ein und Anfang März landeten sie nach 4½monatiger Abwesenheit wieder in Hirado [76].

(Fortsetzung folgt.)

---

69 Frois 13; vgl. Frois 1584 (Japsin. 9, 329v).

70 EX II 262; Torres 44. Tursellinus schreibt, Xaver habe einige Tage umsonst am Königspalast gewartet (4, 6). Mendes Pinto, der den König (Dairi) mit dem Shôgun verwechselt, sagt, Xaver sei nach Miyako gereist, um den Kubôsama zu sprechen (c. 208). Lucena kombiniert beide und läßt Xaver einige Tage sowohl am Tor des Dairi als auch an dem des Kubôsama warten (7, 24), was Tçuzu kopiert und phantasievoll ausschmückt (224; Cros 113—14). Der Shôgun war damals aus Miyako vertrieben, wie Frois richtig bemerkt (12) und das erfuhr Xaver sicher von seinem Gastherrn.

71 Haas 178; Murdoch 55—56; Steichen 7—13; Papinot 34 184 394; Sch, Der hl. F. X. in Miyako 445—46; Frois 12; Valignano 1601 (Ajuda 49-4-53 f. 274 391); Tçuzu 224 (Cros 113—14).

72 EX II 262.

73 Nach Frois (13) blieb Xaver 11, nach Frois' Brief von 1584 10—11 (Japsin. 9, 329v), nach Lucena 15 Tage (7, 24). Da das japanische Neujahr 1551 auf den 6. Februar fiel, reiste Xaver wohl vorher ab.

74 Lucena, nach Fernandez' Angaben (7, 24). Tçuzu fügt den Ortsnamen bei (223v; Cros 122), der sich aus Lucenas Text ergab, denn Toba war der Ort, wo der Yodogawa schiffbar wurde (vgl. Frois 129 285) und Tçuzu (Ayres, F. M. Pinto e o Japão 143).

75 Valignano 176.

76 Frois schildert die Rückfahrt (13); Torres 46 56.

Un inventaire des Archives de la Propagande

⟨milieu du XVII^e siècle⟩

(fra Girolamo Nicolio, augustin, † 14 avril 1662) son Journal historique des Missions d'Afrique, d'Asie et d'Amérique.

Par Fernand Combaluzier C. M., Paris.

Dans un volume du fonds latin des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, une partie du manuscrit 16979 présente, dit le catalogue, un Mémoire en italien sur les Missions d'Afrique, d'Asie et d'Amérique, XVIII^e siècle. Or.

Venu de l'Oratoire, ce manuscrit de 122 folios est formé de deux parties: l'une latine (Sur les évêques des Indes occidentales [1]), l'autre italienne (folio 69 à 106): cette dernière, sans nom d'auteur et sans titre, commence brusquement: Missioni d'Africa in genere. Au cours de ces pages rien n'indique positivement à quoi se réfèrent ces analyses de documents, ces points d'histoire missionnaire, ces références à des volumes ou à des Actes. Le nom de Rome ni de la Propagande n'y sont même pas prononcés: on parle seulement de temps à autre de la S. Congregazione. Mais à parcourir ces jalons et notes d'histoire, on s'aperçoit vite et nettement que nous nous trouvons devant une copie d'un Index analytique des Archives de la Congrégation de la Propagande, quelque quarante ans après sa fondation de 1622.

Rangée suivant l'ordre géographique, Afrique, Amérique et Asie, cette transcription de fiches en garde soigneusement l'ordre alphabétique et chronologique. Ces feuilles sont nettement une copie d'un travail antérieur; en effet, outre le brouillage significatif d'une ou deux fiches (voir Armenia - Asia), le copiste signale en marge les pages de l'original, afin de renvoyer aisément, et sans avoir à le refaire, à l'Index onomastique déjà dressé des Pays et de Missions.

---

1 Folio 3—68: Notes biographiques sur les évêques d'Amérique espagnole: Méxique, Antilles, Amérique du Sud d'après Gil Gonzalez de Avila: Teatro ecclesiastico de la primitiva Eglesia de las Indias occidantales. Madrid D. Diaz de la Carrera, 1649—1655, 2 volumes in-folio. (Bibliothèque nationale, Paris: Fol. Ol 508.) Edition n 1618, un in-folio: Fol. Ol 2; édition n 1645—1650, trois volumes in-folio: Fol. Ol 3.

On trouve enfin dans ce manuscrit 16979: aux folios 107—111: liste de patriarches coptes d'Alexandrie jusqu'en 1673 (écrit et envoyé par P. Vansleb en juin 1677) d'après le livre de Baracat: Mosbus il dolme ve cidras il chidme; aux folios 114—115; Acte notarié du 1^er septembre 1671: 1000 livres à remettre à Placide-Louis du Chemin, évêque de Babylone; au folio 116: Carte-croquis des Evêchés d'Orient (Damas-Amasia-Perse); aux folios 120—122: Mathieu de Castro Malo, vicaire apostolique d'Ethiopie, différend financier avec Pierre d'Anthoine, ancien consul français au Caire et Louis Cabre. Acte notarié du 16. sept. 1661 devant les notaires Les Fargues et Le Fourju. — N. B. Sur ce vicaire apostolique voir Battandier: Annuaire pontifical catholique, 1916, p. 390. Don Théodore Ghesquière: Mathieu de Castro, premier vicaire apostolique aux Indes. Louvain 1937, 152 pages; et F. Combaluzier: Mathieu de Castro, Vicaire apostolique d'Idalcan, Pégu et Golconde (1638—1698), dans Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain 1943, p. 132—151.

De plus, chacune des trois sections comporte un chapitre supplémentaire qui complète le travail fondamental de l'auteur: fra Girolamo.

A quel Ordre religieux appartenait ce frère Jérôme? Deux lignes d'un article de Anton Pieper, dans la Roemische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 1887, pages 82/83, éclairent la figure de cet analyste.

«Fra Girolamo Nicolio, écrit Anton Pieper, fut chargé de la composition d'un registre de toutes pièces écrites (à la Propagande) et acocmplit le travail à la satisfaction de la Congrégation» [2]. (Séance du 24 mai 1660 in Acta Congr. 1660, folio 127). La même année encore entra en fonction comme premier archiviste William Lesley, ancien élève du Collège écossais et en 1671 lui fut adjoint un sous-archiviste et copiste (amanuensis [3])».

---

[2] Fra Girolamo Nicolio wurde mit der Zusammenstellung eines Registers sämtlicher Schriftstücke betraut und vollendete die Arbeit zur Zufriedenheit der Congregation. (Sitzung vom 24. Mai 1660 in Acta Congr. 1660, fol. 127.) Als erster Archivar wurde noch in demselben Jahre William Lesley, früher alumnus des schottischen Collegs angestellt und ihm 1671 ein Unterarchivar und amanuensis beigegeben.

[3] William Leslie, né en 1621 en Écosse, fit ses études secondaires à Douai (1636—1641). Élève à Rome du Collège écossais, il y devint prêtre en 1647 et passa les deux années suivantes à Paris, en la communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet. Il réjoint Rome, avec le Cardinal Charles Barberini, légat du Pape en France.

Toujours dévoué pour les missions, les missionnaires, la Propagande et sa chère Écosse, Leslie mourut à Rome le 23 avril 1707. Voici, dans la chapelle du Collège écossais, 166, Via Quatro fontane à Rome, l'inscription qui orne son monument funéraire:

DOM
GVILLIELMO LESLEO SACERDOTI NOBILI SCOTO
HVIVS COLLEGII OLIM ALVMNO
VIRO
IN DEVM PIETATE IN HOMINES CHARITATE
MVLTIPLICI DOCTRINA AC VIRTVTVM SPLENDORE
CONSPICVO
SVMMIS PONTIFICIBVS
ET PRÆCIPVE CLEMENTI XI
EMIS CARDINALIBVS
CAROLO ET FRANCISCO BARBERINO
AC
JOSEPHO SACRIPANTI SCOTIÆ PROTECTORI
APPRIME CHARO
QVOD
DILATANDÆ VBIQVE PRÆSERTIM IN SCOTIA
CATHOLICÆ FIDEI
STVDIOSISSIMVS
SCOTICÆ MISSIONIS PER ANNOS LV IN VRBE
PROCVRATOR
RELIGIONI PATRIÆ MVNERI
CVMVLATE SATISFECERIT
OBIIT XXII APRIL . MDCCVII ÆT. LXXXVI
GVILLIELMVS STVART PRESBYTER
PRÆDECESSORI CHARISSIMO
PROP . SVMPT. P.
AN. MDCCXIV.

La biographie et surtout les œuvres de l'augustin Nicolio [4], signalant justement un spécialiste dans ce genre de Répertoire corroborent cette identification.

La publication de ce manuscrit de la Nationale intéresse pleinement l'histoire des Missions. L'auteur y entre dans nombre de menus détails et précisions sur l'activité missionnaire des Ordres religieux ou autres

---

[4] Voici un extrait de David Aurelio Perini, O.E.S.A.: Bibliographia Augustiniana cum notis bibliographicis. Scriptores itali, vol. III. Firenze, 1935, pages 16—17.

Romae saeculo XVII ineunte ortum habuit nomenque Felicis in baptismate accepit. Ordinem S.P. Augustini anno 1624 in conventu S. Mariae de Populo Urbis amplexatus, totus ad arripiendam morum sanctitatem ac rerum divinarum scientiam sese dedit. Arimini anno 1626 inde Neapoli, Romaeque in conventibus nostris alacriter studuit. Sacerdos ordinatus mittitur Senis studiorum magister. Anno 1633 Lector renuntiatus, Perusii et in gymnasio S. Augustini de Urbe philosophiam et theologiam docuit. Transactis aliquibus aliis annis parochus S. Mariae de Populo nominatus in magnam existimationem venit apud Insubricae Congregationis alumnos; ita ut cum Fr. Seraphinus de Bonis Lucen. die 23 augusti 1659 ad superos evolasset, Summus Pontifex Alexander VII, qui plurimi eum faciebat, motu proprio die 3 septembris ejusdem anni in officio Procuratoris generalis ejusdem Congregationis Hieronymum nostrum suffecit. At post tres annos in ipso conventu S. Mariae de Populo, die 14 aprilis 1662 moriens, ingressus est viam universae carnis.

Ejus opera sunt: 1º Lucubrationes utriusque juris theoriam et praxim quatuor librorum Institutionum imperialium conformes summo studio elaboratae, ac consimili brevique methodo in duobus tomis distributae ... Auctore Adm. R. Fr. Hieronimo Nicolio romano, Ordinis Eremitarum S. Augustini, Congregationis de observantia Lombardiae nuncupata, olim Sacrae Theologiae Lectore, nuper vero eiusdem Congreg. in Romana Curia Procuratore generali ... Romae, Typis Jacobi Dragondelli, 1662, in-folio.

Ibidem 1670, 1676, 1700 apud Franciscum Antonium Galleri, in-folio.

Necnon ibidem 1700, Typ. Buagni, in-folio.

2º Flosculi sive notabilia practica, ex utroque iure, probatisque auctoribus ac Theologiae fontibus libata; ad iuridicam praxim in unum collectam, et methodo alphabetico studiosorum commoditati disposita. Romae, 1656, in -4º et 1679, un vol in-folio; Venetiis 1683, 16—17, apud Bertanos in-4º; ibidem, 1693, 1706 et 1722 in-4º.

3º Summa sive Compendium Litterarum et Decretorum Sacrae Congregationis Emi. mor. et R. mor. S. R. E. Cardinalium negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praepositae ab illius exordio, nempe ab anno salutis 1573, usque ad annum (1656) editorum ex ipsis originalibus registris integra fide compilatum, in tres partes ... opera, labore et industria Fr. Hieronimi romani Ordinis Eremitarum S. Augustini Congregationis Lombardiae, Sacrae Teologiae Lectoris et Parochi S. E. Mariae de Populo Urbis, antequam saeculo nuncium remitteret Felicis Nicolii Praesbyteri et I. U. D.

Mss. Bibliothecae Casanatensis X . 1—3 chart. in fol, saecul. XVII, vol. 3.

(N.B. De cet ouvrage manuscrit le fonds italien de la Bibliothèque nationale de Paris, Nº 1451, 1452, 1453, renferme un exemplaire qui a appartenu à M. Michel Gazil, des Missions Etrangères de Paris: il en porte l'ex-libris et le cachet dudit séminaire.) Le n 1451, Episcoporum compte 1162 pages; le n 1452, Regularium, 658 pages; le n 1453, Monialium, 510 pages (de 19 sur 28 cm). Le titre du manuscrit poursuit après tres partes: Prima Episcoporum, secunda Regularium virorum, tertia Monialium distinctum et ordine alphabetico topicoque digestum a Fratre Hieronymo romano Ordinis Eremitarum S. Augustini de Observantia Lombardiae, Sacrae Theologiae lectore et parocho S. Mariae de Populo Urbis in saeculo Felice Nicolio I. V. D.

4º Novi et Veteris Testamenti Quaestiones collectaneae in sacris Doctoribus praesertim S. Thomae de Aquino Angelica Summa depromptae. Mss.

prêtres d'après des relations, lettres et Rapports de cette première moitié du XVIIe siècle, jusque vers 1660.

Nous trouvons ici l'un des premiers essais de catalogues ou analyses de pièces tels que Urbain Cerri [5] les souhaitait précisément vers cette époque, dans son Rapport de 1677 sur l'Etat présent de l'Eglise romaine dans toutes les parties du monde, écrit pour l'usage du Pape Innocent XI ... par le Secrétaire de la Propagande. Nous avons précisément dans cette analyse de Nicolio et sous la forme d'un Journal historique [6], un catalogue enfin tenté des Archives [7] de la Propagande à leurs débuts [8].

---

[5] Stato della Religione cattolica in tutto il mondo Per la Santità di Nostro Signore Innocentio IX, d'Urbano Cerri Segretario della Congr. di Propaganda Fede anno Domini 1677 (Bibliothèque nationale, Manuscrits fonds italien 1514, f. 358), traduit en 1716 et imprimé dans Etat présent de l'Eglise Romaine dans toutes les parties du monde ..., page 297. Les Archives: Tous les Mémoires et toutes les lettres que la Congrégation reçoit, et celles qu'elle écrit, se gardent soigneusement dans les Archives aussi bien que les Décrets et ses Résolutions. Mais quelque exact que soit le Registre, et de quelque secours que soient les Tables, les matières sont en si grand nombre et diffèrent si fort, qu'il faut une peine incroyable pour trouver les anciennes délibérations. De là vient que souvent on ne s'en souvient point, et qu'on a pris des résolutions qui étaient directement opposées aux premières. On devrait travailler à mettre des Registres en meilleur ordre et on pourrait en faire comme un journal historique. (Traduction A. H. de Sallengre.) Cf. Préface de Richard Steele, p. 97, dans la traduction française de 1716.

[6] Dans la troisième partie (celle de l'Asie), on remarque aisément une différence de rédaction: les notes, bien moins sèches, sont agrémentées de notations et réflexions personelles. Cf. 71, § 4, 72, § 1, 3, etc. On y note ainsi la présence à Rome en ce moment-là du calabrais Piromalli, 2, § 2, 5, § 4, 6; plus haut mention p. 14, du sacre à Rome le 10 déc. 1644, du carme flamand [Jacques Weemaes] évêque pour l'Ethiopie etc.

[7] Voici, en date de mai 1939, sur ces références et les Archives de la Propagande, quelques précieuses notations techniques de Mgr l'archiviste de ce Département.

«D'après l'examen du manuscrit, il résulte qu'une partie des références correspond aux Atti (par exemple Atti 1653, 26—8). Dans ce cas elles nous offrent, outre la date de l'année, deux autres numéros, le premier indiquant le feuillet du volume cité, l'autre correspondant au numéro d'ordre des affaires traitées dans la même Congrégation générale.

Les autres citations se rapportent aux Scritture correspondant aux Atti qui forment un fond triparti Scritture di diversi paesi ou Scritture antiche (vol. 1—381), Memoriali (vol. 382—417), Scritture riferite nelle Congregazioni generali ou Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali (vol. 418 et suivants).

La dénomination Scritture di diversi paesi, déjà anciennement employée à la Propagande (tandis que l'autre, Scritture antiche, ne fut introduite que récemment par certains hommes d'étude qui ont consulté nos Archives) n'est pas marqué sur le dos des volumes 1—381 (contrairement à ce qu'on observe pour les Memoriali et pour les Scritture originali etc. Dans les volumes en question, on lit au contraire le nom d'un ou de plusieurs pays auxquels se rapportent les documents qui y sont contenus.

Enfin pour certains pays, on a plusieurs tomes: ainsi par exemple; les volumes contenant les Scritture concernant l'Afrique. Le manuscrit cite donc Africa tomo I, Africa tomo II etc. Le chiffre arabe qui suit est celui du feuillet. On doit toutefois remarquer que le numéro du feuillet cité ne correspond plus à la numérotation actuelle qui a été faite dans ces dernières années, en laissant naturellement visible l'ancienne ou les anciennes numérotations. Je dis: numérotations car très souvent on pouvait lire deux numéros et même davantage sur le même feuillet, ce qui prêtait à confusion.

Toutefois le Répertoire peut servir même actuellement, moins pour la consulta-

Depuis lors, elles continuent à entasser l'ample matière d'un répertoire et de publications de textes précieux que souhaite toujours l'histoire des Missions.

[69 recto] **Missioni d'Africa in genere**

1. Si trova una lista de Regolari, che si offeriscono, per la missione in Africa. Africa, tom. II, 259.
2. Nell' anno 1643, 313-16, si trova una missione d'Agostiniani scalzi in Africa, e de medesimi si parla. Africa, tom. I, 200, e che le loro facoltà furono prorogate nell' anno 1653, 26-8. Africa, tom. II, 20.
3. Pure Capuccini sono missionarii in Africa, mà si non fa mentione di loro se non in particolari luoghi.
4. 1656, 29-24. Si nomina il Prefetto delle missioni de Carmelitani scalzi in Africa senza descendere à particolar.
5. I minori osser[van]ti Riformati sono anche missionarii in Africa come si raccoglie 1637, tom. VI, 69; 1638, 24. seq. 172-18; 1641, tom. VIII, 248.
6. Si trova una relatione della missione di Africa. Amerika, tom. I, 140.
7. Si trova una nota di tutti vescovati, et arcivescovati [2] di Africa 1637, tom. VI, 94. Africa, tom. I 214.

Africa - Ægyptus

1. Che i Capuccini siano missionarii in Egitto si racoglie [3] da luoghi particolari, in genere si trova che verso l'anno 1631, 168-18, si volsero retirare perche non vi facevano frutto, 1632, tom. IV, 253, e curso l'anno 1643, tom. II [?], 209 si trova solamente l'instanza di un capuccino, che voleva essere missionario in Egitto.
2. 1638, tom. VI, 200 si trova l'avviso di un frate carmelitano, che voleva che in Egitto si facesse guerra piu che missioni, non essendo speranza di far frutto, se non per quella strada e non per quista.
3. I minori osser[van]ti sono stati mandati in Egitto 1625. 229-9 e si parla del Prefetto di questa missione. 1637, 312-16. Africa, tom. III, nell' anno 1638. 91, 7, 1642, 182, 59, si mandarono missionarii.
   Nell' anno 1657 si trova la morte del loro Prefetto e si tratto di mandarvi un altro con sogetti e operarii per soccorrere a bisogni di questa missione in Alessandretta, 30 julii 1657, 15 et 21 martii 1658.
4. Un prete secolare dimando questa missione 1630, tom. III, 241, et 1633, tom. IV, 229. 239. Et ultimamente furono destinati certi preti [69 verso] francesi col Vicario a[posto]lico, ma per la colpa loro non hebbe effetto questa missione, 18 januarii 1660.

---

tion sur place des Atti ou des Scritture di diversi paesi, vu que chaque volume a des index (par localité et par personne, du moins dans les Atti) que pour se former une idée de la vaste activité de la Propagande, dans les quelque quarante premières années de son existence.»

8 Vu le caractère de cette publication du texte seul, tout nu, il ne peut être question d'éclairer de notes les faits, personnages et lieux ici mentionnés. Cela entrainerait d'ailleurs à des pages qui demanderaient de multiples connaissances et compétences pour commenter un pareil amas, si schématique, de données historiques sur le récent passé des missions. Ces bribes d'histoire sont établis - ne l'oublions pas - d'après une correspondance ou des procès-verbaux forcément fragmentaires qui ne prétendent tout dire, ni tout apprendre et mettre au point.

N. B. 1° Pour plus de clarté, le numéro des volumes est donné en chiffres romains - v. g. Africa tome 2. 259 = II, 259 etc.

2° Les chiffres entre [ ], divisions en paragraphes, dans le manuscrit, sont en marge, à l'éxtremité de la ligne: ils sont ici reproduits après cette première ligne, dans le texte.

3° Les chiffres alignés paraissent, souvent avoir souffert dans leur transcription.

5. In quanto à vescovi si trova il processo per monsr Suarez [4]. Egyptus, tom. II, 42. Monsr vescovo sudto venne finalmente in Roma et per le malatie, che patisce torno in Francia e si é pensato piu volte di trovargli un successore ô altro soggetto come nell' Atti, 13 januarii 1660.
6. Si trova una relatione di Egitto, e di quelle missioni data da un Capuccino 1656. Ægyptus, tom. II, 1. 135.
7. E finalmente si trovano molti decreti circa le d[ett]e missioni, 1649, 212. 19.

Africa - Ægyptus - Alexandretta

1. Si trova que nell' anno 1639, tom. III, 251, et tom. VI, 204 [5] s'imbarco un certo frate per Alessandria senza sopersi di che Religione erà.
2. La missione de Capuccini per Alessandria fù decretata nell' anno 1626, 206-18.
3. Fin dall' anno 1622, 15, si trova che le minori oss[ervan]ti havevano missione in Allessandria. Si continua a parlare de medesimi 1631, 6-4, come similmente nell' anno 1634, tom. V, 188.
4. Si trova una visita della chiesa di Alessandretta 1657, 222, 22.

Africa - Ægyptus - Cairo

1. Si fa mentione de Capuccini missionarii in Cairo nell' Egitto 1626, 260, 18, ne trovo che si parli più di loro sin' all anno 1642, tom. VI, 165, 170, 206, e poi nell' anno 1645, tom. V, 44.
2. Fu data la missione di Cairo ad un carmelitano 1650. 303-1, mà non vi andô, perche s' hebbe cattuca inform[azion]e da lui 1651, 47-12. Ægyptus, tom. II, 150.
3. Le missione de minori osser[van]ti Riformati al Cairo comincio 1624, 20 septembris. Ægyptus, tom. X, 6. Si parla mede[si]ma missione 1630, tom. I, 58, mà il Guardiano di Gerusalemme é contrario a questa missione 1638, tom. VII, 241.
   Si continua di parlare anche nell' anno 1641, 459. 36, e poi nell' anno 1649, 200, e finalm[en]te 1654, 116, 14.
4. Circa preti secolari vide Indicem Africae et 1657-78, 12, 460, 12.

[folio 70 recto] 5. Si è tratatto di erigere un hospitio per i [7] missionarii del Cairo 1645, 284, 34, 372, 25, 28. 1646, 83, 8.

6. Si fece con vescovo nel Cairo doppo la morte di un altro 1648, 103, 11, 153, 6, 163, 8, 172, 5, 1649, 269, 2, 282, 10. Vide Indicem Fratris Hieronymi. V Ægyptus, v. Epùs.
   Si trova anche il processo fatto di de[tto] vescovo. Ayptus, tom. II, 42.
7. Furono con il Vicario Ap[osto]lico del Cairo destinati certi preti secolari francesi, mà per la colpa loro non hebbe effetto quella missione.
   Monsr vescovo sudo venne finalmente in Roma mà per le malatie, che patisce, torno in Francia, e si é pensato più volte dalle. S. Conge di trovar un altro soggetto in luogo suo come passim nell' Atti dell' anno 1657 in qua massime 13 maij 1660.

Africa - Ægyptus - Cophti [8]

1. Si trova che i Capuccini sono stati mandati a Cofti in Egitto 1651, 13, 12.
2. Mà la missione principale è quella de minori Osser[van]ti della quale si parla 1624. Atti 20 di decembre et Ægyptus, tom. I, cap. 7 dove un missionario accusa la ricevuta della sua patente.
   Si parla de medesimi 1625, 25 januarii, dove si hanno certe relationi de Cofti, e si danno gli ordini necessarii Ægyptus, tom. I, 57.
   Si parla poi di medesimi, 1629, 374, 8, dove si deputa un missionario in luogo d'un altro.
   1632. Avvisa un di quei missionarii, ch'è tempo perso di predicare a Cofti 1632, tom. 251.
   Mà nell' anno 1634 si trova ce un di quei miss[iona]rii farebbe gran progressi se non fusse per esser capellano di quel console 1634, 146, 193, tom. V, 1637, tom. VI, 129, 1635. Un missionario si transferi da quel Patriarca per trattare dell' unione, mà nel medo anno si trova que il console veneto impediva quella missione 1635, tom. VI, 177, 184.

3. Si da una instruttione alli missionarii per trattare col patriarca de Cofti, Cofti patriarca, 121.
4. Habitano circa Nilo, et ritengono il concilio Chalcedonense et il calendario gregoriano 1634, 59, 39.
5. Ci è relatione di loro errori, e di essi 1642, 175, 38. Ægyptus, tom. I, 60, 59, 1638.
6. Si parla di mandar in quelle parti un vescovo latino. Ægyptus, tom. I, 60, 32.

[70 verso] Africa - Ægyptus - Rossetto [10]

1. Di questa missione non si trova altro se non una relatione dell' anno 1633, tom. IV, 140, 146, 1634, tom. V, 148, 1653, 99, 11. Fu mandato un missionario à Rossetto.
2. Scith. si trova una missione alli christiani sopra Scith in Egitto 1636, tom. V, 540.

Africa - Æthiopica

1. Nell' anno 1636 fu risoluto di mandar in Ethiopia [11] i Capuccini in luogo di Gesuiti cacciati, e sopra de cio si trovano moltissimi decreti di quell' anno 1636, 195, 7, e dell' anno 1637, 266, 21, 370, 10, 384-6, 285-11, 316-35, 361-18, 362-20.
   Di questa missione ancora si parla, Graecia, tom. III, 12, 1637, tom. V, 20, e nell' anno, 1642, tom. IV, 104.
2. Fin dell' anno 1640, fu destinata missione di Carmelitani in Etiopia 1640, 20 11, 52-93 anzi doppo l'espulsione de Gesuiti fù risoluto di mandarvi i Carmelitani. Æthiopia, tom. I, 257, 258, 267. Anzi un certo frate loro fu fatto vescovo, 1644. Come infra V. Vescovi. Vide Ægyptus, tom. I, 313, 318, dove si trova la dimanda, et instanza di uno di questi frati per esser missionario, mà è rigettata.
3. De Gesuiti missionarii in Ethiopia parla pochissimo il P[ad]re Girolamo nel suo indice. Vide infra. Patriarca.
   Nell' anno 1638 si trovano alcuni particolari circa [12] i Gesuiti miss[iona]rii in Ethiopia 1638, tom. 191, si trova anche che il nuovo Bassa dà licenza a Gesuiti di andar a Suachen e Merna. Ethiopia, v. Suachen, 326.
4. Nell' anno 1633, 5-17 fu chiamato a Roma un frate minor' Osser[van]te rifor[ma]to per la missione di Ethiopia, e nell' anno 1634 fù mandato con i Compagni 1634, tom. II, 226, 296, 301; tom. V, 164, mà essendo stati cacciati i Gesuiti fù più plenamente risoluto di mandar' i predicatori riformati nell' anno 1636, 195-7, 1637, 266-21, 370-10, 384-6, 285-11, 316-35, 361-18, 262-20, 1637, tom. II, 233, mà i Gesuiti si sforzano d'impedire questa missione, come anco di Capuccini 1637, tom. VI, 20, 1638, fù mandato frà Marco da Lucca 1638, 91-7.
   Nell' anno 1641 si parla del Prefetto di questa missione 1641, tom. VIII, 147, 1645, tom. VI, 332.
[folio 71 recto.] Si continua a parlare de medesimi 1642, tom. II [13], 460, 462, 1642, 182-59 et ancora nell' anno 1644, 164-13, si dimanda licenza di partire da quella missione per l'infirmità.
   Nell' anno 1645 si parla di un vice prefetto 1645, tom. VI, 332. Finalmente si parla di questa missione 1647, 553-8. Trattandosi di far' in Hibrim un hospitio per quei missionarii, e fu decretata la missione ad un frate loro. 1647, 445-27.
5. Si trova che un certo Asfa Maria sacerdote Æthiopico fu anche missionario, et obtenne libri dalla S. Congregazine. Ethiopia, tom. I, 246.
   Nell' anno 1649, 280-3 si trova che due alcuni del Collº di Ravenna andavano a quella missione.
6. Fin dal tempo di giulio 3º 1554 fu fatto un Patriarca di Ethiopia. Ethiopia, tom. II, 229.
   Nell' anno 1622 alli 18 di decembre fu fatto Patr[iar]ca un P[ad]re gesuito detto Alfonso Mendez con due vescovi della medesima Compagnia. Ethiopia, tom. I, 290, 291. Questo poi nell' anno 1634, fu cacciato, e si ricovro in Goa, Ethiopia, tom. I, 137.
   Nell' anno 1644, 10 decembris fù fatto vescovo [14] d'Ethiopia un certo P[ad]re carmelitano fiamengo 1644, 268, 1644, 197-8, 1645, 218-2.
   E finalmente fu risoluto nell' anno 1645 di mandarni per vicario apostolico, il vescovo de Chrisopoli 1645, 430-16.
7. Si sono poi havute varie relationi dell' Ethiopia 1628, tom. V, 255 ad 282. Æthiopia, tom. II, 244 dove si trova una relatione mandata da quel Patriarca gesuito.

1632, 122-1 si trova una relatione dell' Ethiopia del Tibel e Cerlun: nell' anno 1639. Si trova, 123, 170, si trova una relatione mandata da un frate minor osserv[an]te riformato.

1640, tom. VII, 174. Si trova una relatione delle missioni di Ethiopia.

Si trova anco una relatione dell' Æthiopia [15] mandata del P[ad]re Didaco Sicco gesuita à 107 usque 113. Ægypt, tom. I, tom. II, 221.

Si trova un altra de Capuccini. Ethiopia, tom. II, 212, 246, 251.

8. De luoghi di Ethiopia non trova altra mentione che di Casfari, popoli fieri, che prima di maritarsi ammazzano 12, christiani 1638, tom. VII, 255. Si parla di Merna ut supra N° 3.

[71 verso.] La strada per andare nell' Æthiopia, e per via d'Egitto, comme passim.

9. Si trova che due heretici di Sassonia erano arrivati in Aleppo per passare in Ethiopia 1635, tom. VI, 142, 1635, 242-17.

10. L'ultima nuova che si è havuta dall' Ethiopia è, che vi è penetrato un Padre gesuita missionario doppo la morte di quel Rè fiero nemico de catholici, al quale è succeduto il figlio, amico de medesimi 20 aprilis 1660.

Africa - Angola

1. Gli missionarii per Angola sono i Capuccini de quali si [16] parla nell' indice di fra Girolamo, voce Africa. Verbo A[n]gola, 228, 353, 352 mà sono accettati con gran difficolta per non haver fatto il viaggio per via di Portogallo.
2. Si trova che un certo fr. Antonio Gaetano s'imbarca per Angola-Africa, tom. III, 320, 356.
3. I Gesuiti furono mandati, 1647, 447-33.

4-5. E fù risoluto di mandar prima una Religione sola e poi più 1630, 173-3.

Africa - Barbaria in genere [17]

1. Nella Barbaria si nominano missionarii gli .Agostiniani 1645, 280-88, mà bisogna veder i luoghi particolari.
2. Sono i Capuccini, come si vede nell' anno 1638, 3. e poi nell' anno 1640 fu fatta offerta alla S. Congr[e] di mantener una missione de Capuccini senza la spesa della S. Congr[egazion]e 1640, tom. III, 226. Nell' anno medesimo si nominano varii Capuccini missionarii, ma gl'Atti non ne parlano 1640, tom. I, 377, tom. III, 142.
3. Mà nell' anno 1643, 370-13 questa missione fu transferita dalli Capuccini alli Carmelitani. 1643, 370-13.
4. Nell' anno 1628, 104-24 fu data missione ad un frate minimo schiavo in Barbaria con quatro altri compagni.
5. Si trova, che un minor osserv[an]te riformato desiderava di esser missionario 1649, 177-37. Africa, tom. II, 307, 344 i medesimi fecero rivocare la patente di missionari data ad' uno de loro, per le sué male qualità 3 sept[em]bris 1657, 14.

[72 recto]. 6. In quanto a sacerdoti secolari i schiavi hanno [18] questa missione, ma sono scandalosi 1640, tom. VII, 1, perche sono molto ignoranti 18.

7. Si tratta poi di queste missioni 1629, 273-36, 296-28, 1630, 78-23. Si tratta di progressi di d[ett]e missioni 1645, 373-29.

Final[men]te si trova una relatione della missione di Barbaria di fra Luigi Da Lucca. Africa, tom. II, 309.

Africa - Barbaria - Algerium [19]

1. I frati missionarii in Algieri sono quasi tutti spagnoli onde bisogna mandar le lettre scritte in latino o spagnolo 1630, 9.
2. Mà essendoni mandati Italiani, i quali doverano esser provisti dal Patriarca di Venetia 1631, tom. I, 9, i suddeti frati spagnoli non si volsero ajuvare 1634, tom. V, 198.
3. In quanto alli missionarii in particolari sono i Capuccini, com si vede 1638, tom. II, 261, 291, 328, 1639, tom. VI, 261, 269.

1640 fù suggerito di non mandar i Capuccini di Pr[o]venza 1640, tom. II, 355, pero si trova, che fu fatto uno, il med[esim]o anno, o l'anno seguente 1641, tom. VIII, 175, 200. Anzi 1642 si parla del Prefetto di questa missione 1642 tom. VI, 244 s. 1644, tom. II- 485, et 1645, tom. VI, 368.

4. Si ritrova, che un frate Ibernense, domenicano, era uno di questi missionarii in Barbaria, 1636, 23, 24.
5. I Minori Osser[van]ti si trovano missionarii in Algieri [20] sin dall' anno 1625, 180-7, e nell' anno 1630 si parla de medesimi 1630, tom. I, a., 1 et 13, tom. VI, 427, 428, e finalmente 1631, tom. V, 202. Mà pare, che questi siano solamente per occasionem, perche del resto si nominano i tutti i luoghi citati, schiavi, si che finita la schiavitudine non si continua piu la missione.
6. Si trova anche un missionario prete secolare in Algieri 1626, 4, 19, et dui altri 1648, 59, 30.

[72 verso] 7. Ci é una relatione, anzi diverse relationi 1633, tom. IV, 128, delle missionarii di Algieri et uno viaggio fatto per essa 1640, tom. I, 365.

8. Vi è in Algieri un Vicario ap[osto]lico Padre della Missione, al quale furono prorogate le facolta 3 decembris 1657 a lui sono stati sottomessi tutti i frati e Religiosi per rimediar à molti scandali 25 febr[ua]rii et 28 junii 1660 come altre volte in Tunisi con gran frutto ibidem.

Africa - Barbaria - Sale

Poco si trova circa la missione di Sale cioè [21]

1. Che il console di questo tempo desiderava un certo frate missionario senza che altri ci vengano 1646, tom. VII, 204.
2. Si trova che un certo frate minor' osser[van]te Recollecto francese era missionario in Sale 1647, tom. VII, 252.
3. E finalmente che il P[ad]re Vincenzo de Paulis vorebbe erigere una missione in Sale, 3, 35. Africa, v. Sale.

Africa - Barbaria - Tabarca [22]

1. Tabarca è un isola frà Tunisi et Algieri, ch'era un mero scogli prima che venisse in mano de Signori Lomellini e il meglior passo per andar in Algieri. Africa, tom. I, 212, 1646, tom. II, 112, 206, dove si trova ch'era sempre soggetto all' arcivescovo di Genova, se bene la pretende quello di Cartagena.
2. Nell' anno 1638, tom. II, 298, 308; tom. VII, 167, 174, un certo P[ad]re capuccino missionario in Barbaria propose dubbio, se poteva servirsi delle sue facoltà in Tabarca et al medesimo si trova che furono concesse le facoltà, che dimandava 1640, 17-2.

   Il medesimo scrive poi circa questa missione 1641. 1645, 447, tom. VIII, 35, 175, mà poi si trovà che d[ett]o frate, el Provinciale suo rinuncia a quella missione e prefettura 1647, tom. III, 108. Africa, tom. II, 201 è poi fu suppressa 1651, 103-5 per differenze frà loro, e gli Agostiniani 1646, tom. II, 2, 85, 206, 260. Africa, tom. II, 207, 211.
3. E trasferita alli Osservanti, come si vede 1636, tom. II, 293, mà non concordano i tempi, come si vede chiaro.

[73 recto] 4. Fu constituta una missione de religiosi in Tabarca [23] e datte gli facoltà massime per i schiavi sacerdoti in tutta la Barbaria, e di surrogar altri in caso di morte, e di riscatto. Africa, tom. I, 51.

5. Altre volte furono in Tabarca I Capuccini, ma parte per gelosia di Turchi, parte per i constrasti loro con gl' Agostiniani, li sig[no]ri Lomelli padroni di quell' isola gli rimandarono. Si parlo di dimetterli in piedi per soccorso delle missioni di Barbaria. Il resto dell' Africa ma le sud[ett]i Sig[no]ri non offeriscono altro che mero passagio 23 febr. 1660 — 20 aprilis 1660.

Africa - Barbaria - Tripoli [24]

1. Nell' anno 1636 Fabio, Vescovo di Nardo Inquis. di Maltea hora Alessandro 7º ottiene passaporto per due Religiosi da mandarsi in Tripoli di Barbaria 1636, tom. III, 193.
2. Il Bassa di Tripoli non vuol Capuccini 1642, tom. II, 5-9.
3. Un certo frate minor conventuale si esibisce per andar missionario à Tripoli in Barbaria 1637, tom. IX, 274.
4. Si trova che uno frate minor Os[servan]te era missionario in Tripoli. Africa, tom. I, 67, 71; tom. II, 234, 236. 1646, tom. VI, 399. 1641, tom. II, 404.

5. Si trovano in fine relationi circa questa missione. Africa, tom. I, 67, 71; tom. II, 237 et un viaggio fatto per essa. 1640, tom. I, 365.
6. Un Padre della Missione dimandava questa missione. 1648, 229, 250. 1654, 73, 25.

Africa - Barbaria - Tunisi [25]

1. In Tunisi erano sei mila schiavi christiani, nell' anno 1628, tom. V, 5, 211 e nell' anno 1629, tom. I, 14 e senza aiuto spirituale.
2. Quel Bassa suscito una persecutione contro questi missi[ona]rii e non vi voleva frati 1641, tom. I, 333; tom. II, 240, 277, onde per assicurar gli fu suggerito che i bisognava far li cappellani del console francese 1642, tom. II, 87.
3. Hora i missionarii sono in seguenti Agostiniani scalzi 1637, tom. V, 17, 26, 28. 1646, 18, 17, 87, 19, 20. Africa, tom. IV, 66. 1647, 417-30.

[73 verso]. Si parla di questi anche 1656 mà non si sente con che progressi 1º octobris 1658 fu transferita questa prefettura da un frate ad un' altro, si stendono a Numidia, Bona e Constantina.

4. I Capuccini de quali si parla 1644, tom. II, 474, et Africa, tom. I, 207.
5. Carmelitani 1638, 10-3 mà non si sa altro. I Minimi pare, che siano stati missionarii 1632, 180-18 da una dimanda che facevano.
6. Si trova la missione di un sacerdote schiavo in Tunisi 1645, 23; 1647, tom. VII, 256. maii Africa, tom. I, cap. 23.
7. Relatione de preti francesi in Tunisi. Africa, tom. II, 267; [1648, 105, 16, 229, 256. 1654, 73, 25.
8. Ci è in Tunisi un prete francese della Missione [26] vic[a]rio Ap[osto]lico, ch' hebbe gran difficolta di stare non solo per i Turchi, mà anche per le doglianze de preti, Religiosi schiavi in quel luogo, i quali non volontieri gli suggiaciono. 6 augusti 1658 mà gli furono sottomessi pero con ottimo successo, come si vede 23 febr. et 28 junii 1660.

Africa - Benni et Ouciro [27]

1. Nel regno di Benni et Ouciro ci è grand[issim]o bisogno di sacerdoti. Africa-Benni, 388.
2. I Capuccini di Castigli non ponno pigliar sopra di se questa missione 1648, 45-13 mà l'intrapendono quelli di Valenza et Aragona nel med[esi]mo anno 1647, 335-4. 1648, 86-18 furono richiamati, e poi nell' anno 1657, come in indice Africae.
3. Si trova una relatione del regno de Benni Africa, tom. III, 325.
4. Il Prefetto di questa missione non hà potuto mai penetrare per le oppositioni trovate in Lisbona 30 julii 1657, 25.

Africa - Congo [28]

1. Congo è un regno maggiore che tutta la Spagna. Ha il Nilo dall' oriente, dall' occidente l'Oceano, dal settentr[ional]e ha la Nubbia, e dal mezzodi ha il regno di Angola. Ch' era altre volte una parte di questo regno del Congo sono 130 anni ch' ha ricevuto la fede di Christo vi fu fatto un vescovo, il quale transferi la sua residenza in Angola dal che il popolo [74 recto] si rende piu fiero. Hora il rè manda alla S. sede ap[osto]lica per un vescovo 12 julii 1624, II, 129. Africa, tom. I, si tratto di questa material. 1649, 296, 17, anzi vi volevano tre vescovi. Africa, e[pisco]pus 123.
2. Si trova una nota delle missionarij che stanno nell Congo-Africa, tom. III, 88.
3. La Missione de Capuccini al regno di Congo comincio 1640, 125-52, 199-10, 200-12. 1641, 282-29. 1643, 419-9, 470-2. 1644, 78-20, 165-15; tom. VI, 125, 146. 1646, 165-17; tom. VIII, 213.
4. Si trova la missione de Francescani scalzi 1631, 145-26, 156-22.
5. Nell' anno 1649, 203-21 si trova che due sacerdoti [29] secolari della Congregatione di Napoli si sono offerti al regno di Congo a spese proprie 1649, 203-21.
6. In quanto a vescovi v. sopra nº 1 nell' anno 1648, 87-10, 99, 108, 142-26. Si trova che D. Franco Staibano fr[at]e fatto vescovo Constanciense in Africa con admonitione regni Congi e del medo si parla 1649, 295-17. 1650, 320-14, 330-16.
7. Per compita notitia di questo regno o missione vide relationem Capuccinorum Congi impressam in Typographia S. Congregis 1648, 116-18. Si trovano ancora

certi inform[azion]i circa questa missione et una listà de luoghi dove sono parocchie, e chiese parochiali 1645, 470-8. 1631, tom. 429.

8. La missione del Capuccini nel Congo ha dato sempre piene relationi del suo stato, e gli sono stati di tempo in tempo somministrati gli aiuti necessari tanto circa le facolta quanto circa ogn' altra cosa 16 augusti et 1 octobris 1658, 2 decembris 1659, 23 febr. 1660. Dalle relatione de Capuccini, si vede che nel Congo ci sono gesuiti.

Africa - Caput north [30]

1. Alcuni mettono il Caput north in America, altri in Africa, io metto quelle che trovo nell' una e nell' altra.
2. Si trova dunque una missione di Capuccini in [74 verso] Caput north 1641, 337-17 e si trova ancora una nota de suggetti per questa missione 1643, tom. VI, 167.

Capo verde

3. Si trova che i Capuccini sono andati per missionarii in Capo verde 1635, tom. IV, 386. 1638, 18, 3, 183. 1631, 265-19.

Africa - Fetz, Fessa e Marocco [31]

1. Si trova la missione de Francescani scalzi al regno di Fetze, Marocco 1635, 270-2 e poi si fa mentione de medesimi. 1641, 299-18 e poi nell' anno 1642, 17, 17 e finalm[en]te Africa, tom. V, 200. Vide Marocco infra pag. 36. Questi ultimi anni hanno supplicato per se facolta senza dar di se altra notizia 12 novembris 1657. 13 [19?] maii 1658, 27 maii 1659, 7 martii 1661.

Gibello

2. Un frate Capuccino da una relatione della citta di Gibello 1640, tom. VII, 22, 51. 1641, tom. I, 315 e pare che sia in Barbaria perche la congiunge con quella di Tripoli.

Africa - Guinaea [32]

1. Nell' anno 1634, si comincio a trattare delle missioni de Capuccini in Guinaea 1634, 74-20, et Africa, tom. I, 177 e nel medesimo anno 1634, 135-4 si trova effetivamente, che i furono mandati Capuccini.
2. 1641, tom. IV, 308 mandarono una relatione di q[ue]sta missione, et un altra 1642, tom. IV, 68 mà essendo condotti schiavi in Brasilia gli fu ampliata la facoltà 1642, 131-8.
3. Vide etiam missiones Capuccinorum in Guineam, tom. I, 177.
4. Si fa mentione di questa missione 3 decembris 1657, senza altra notitia, se non che un tal frate l'attesta.

Memphis - vide Cairo

Africa - Maceros [33]

1. Si trova che dui frati della Riforma si erano offerti alla missione di Maceros in Africa, mà mà (sic) non sono stati stimati idonei 1641, 476-32.

Mauritania

2. Si trova una missione degli Recolletti alli Mauretani che fabricavano una nuova [75 recto] citta di la di Allessandria, 1638, 172-28.

Africa - Madagascar detta Isola de San Lorenzo [34]

1. Si comincio a trattar di mandar Capuccini nell' isola di Madagascar 1642, tom. IV, 11 e furono mandati in numero di dieci 1643, 358-18, 395-45.
2. De Carmelitani scalzi si parlo nel medo tempo, e luoghi come sopra de Capuccini, e poi nell' anno 1647, 556-11, 563-9 e nell' anno 1648, 76-9, et 1650, 445-7, et

1650, 346-12 dove fù mandato un certo fr. Alberto di S. Michele, il quale parte senza obedienza et essendo morto il mercante, che lo conduceva, e gli somministrava il necessario, dice, che gli Carmelitani hanno bisogno di viatico. Africa, tom. II, 103, 105, 113, 127 a questo frate fù rivocata la prefettura 1652, 75-43.

3. Si trova una scrittura di un P[ad]re gesuito circa questa isola 1630, 193-34.
4. Un minor Osser[van]te recolletto si esibisce d'andar a [35] questa missione 1652, 34-17.
5. I mercanti francesi non vogliono condur più regolari all' isola di San Lorenzo 1648, tom. V, 9-1 ma bensi i Padri della Missione 23 mandati dal P. Vincenzo De Paulis, 90, 101, 104, 119, 124, sotto la prefettura del D. Paolo Nacquet 1648, 131-22 e si continua à parlar sempre de medesimi 1650, 466-9, 1652, 34, 17, 75, 45. 1653, 15, 22. 1655, 47, 1, 4, 83-18. 1656, 23, 11, 63-10.
6. Si trova finalmente una relatione di questa isola mandata da un missionario. Africa, tom. II, 77. 1642, tom. IV, 10.
7. Hanno nelli ultimi anni questi medesimi preti francesi continuamente mandati i soggetti date le relationi e rappresentati gli bisogni massime di un vescovo 21 martii 1658, 10-27 maii 1659, 23 sept. 1659, 23 febr. 1660, 6 sept. 1660.

Africa - Marocco, vide Fetz [36]

1. Si trova una missione di Capuccini in Marocco 1625, 238, 17.
2. Si trova che gli Francescani scalzi furono mandati nel regno di Marocco 1630, 107-8, e si parla poi di essi, 1646, 8-21.
   Del 1647, 333, 11 fu data la Prefettura di questa missione al P. fra Fran[ces]co della Concettione.

[75 verso] E si parla de progressi di questa missione 1654, 33-8 e fu rinovata la Prefettura 1657, 578-23.

3. Ci è una relatione di questa missione 1630, tom. IV, 15, 18, 26, et 1639, tom. IV, 293.
4. Si trova una missione de Francescani secolari senz' altra notitia, che di dimandar le facoltà necessarie 13 maii 1658, 12 nov. 1657 (sic), 26 maii 1659, 7 martii 1661.

Mauritiania, vide supra page 33

Africa - Melinda e Mombase [37]

1. Nell' anno 1632 e prima 243, 27 si trova, che fù convertito il ré di Melinda, e Mombase, al quale papa Urbano scrisse percio un Breve congratulario, 1631, 53-5. Persia, tom. I, 232.

Mina

2. Mina è una città nell' Africa Occidentale, e si tratto di giovar' alli di lei habitatori 1631, 106, 32, 121-13, 293-21.

Mozambique

3. Si tratta di un vescovo di Mozambique, 1641, 374-34, 164, tom. VIII- 111, 127 e nell' anno 1648, 123-8.

Africa - Negriti [38]

1. La missione de Capuccini alli Negriti si trova appogiata alla provincia di Andalusia 1644, tom. VI, 123, 128 alla quale fù concesso quel med[esim]o anno 1644, 127, 27-3, 1645, tom. VI, 75, 1645, 240-12, 1645, 349-39, 443-16, 1646, tom. VIII, 35. Si trovano varie istanze de Capuccini, per andar' a questa missione 1647. Si trovano i nomi di quei missionarii capuccini che vanno alli Negriti 1647, tom. VI, 203, 225, 266, 1647, 412-16, et 1648, tom. V, 104 mà quando questi missionarii capitano in Portogallo sono messi in prigione 1648, 51-14, mà fu comandato che mandassero altri 1651, 105-16, 1654, 4-21, 1655, 49, 12.
   Circa questa missione si puol veder' ancora Africa, tom. II, 57, 65. Congreg., tom. V, 1646, 301.
   Asserisce un frate capuccino esservi anco i gesuiti, 3 decembris 1657.

[76 recto] Ci è gran speranza di far frutto, mà non operarii à bastanza. La s[acra]

Congreg[azion]e volse che questa missione si appogiasse à soggetti non sospetti a Portogallo. Pª octobris 1658.

Fra i Negriti vi è un regno dette Arda, il di cui ré ha dimandato istantamente per missionarii capuccini de che furono spediti con le facolta necessarie 4 februarii 1659 et 13 januarii 1660.

2. Si trova anco una missione di minori oss[ervan]ti Riformati alli Negriti 1632, 226-18 et 1634, 105-11, 1636, 170-29, 1637, 330-38, 413-24, 1638, tom. VI, 262, tom. VII, 181, 1638, 84-48, 1639, tom. VI, 194, 206.
3. Si trova la relatione di due Minori osser[van]ti morti. Missionarii alli Negriti. Congreg., tom. II, 463.

Mamora - Porto di S. Michele [39]

4. In quanto alli luoghi di questa missione non si fa mentione che del Porto di S. Michele, nel quale sono Capuccini 1646, 85-13. Africa, tom. II, 27.

Mà im Provinciale è molto contrario à questa missione, 32, 34, 46.

Africa - Numidia [40]

1. Gli Agostiniani scalzi di Francia ottennero questa missione 1637, 283-3, 411-14, 1638, 10-3.
2. Luoghi di questa missione sono Bona, Hippona dove stanno, gli Agostiniani, e vi si trova una loro chiesa e convento. Africa, tom. I, 200.
3. Volevano dotar questo vescovato, e proponevano per esse un certo loro frate. Africa, tom. II, 88, 1643, tom. VI, 174, 1644, tom. V, 349, 1643, 424, 26, 1644, 9, 22, 28, 25, 46-16, 63-35.
4. Si nomina anco Costantina, dove anco stanno gli Agostiniani, 1647, 417-30, 1646, 18-17, 87, 19-20.
5. Anzi si trova, che questa missione era assignata alli Carmelitani scalzi. 1638, 10-3.

Africa - Settali [41]

1. Il P[ad]re frà Girolamo mette Settali nell' Africa mà realmente stà nell' Asia minore [76 verso] come si vidde nell' Asia, si trova che negl' Atti 1632, 294-26, fu comandato ad uno missionario in Egitto di promover questa missione. Il che fece credere a dº Padre che fusso nell' Africa.

Sierra Liona (sic)

2. Si trova che i Capuccini sono missionarii a luoghi di Africa di Sierra Liona, 1656, 55-19.

Sincha o Singa

3. Fu fatta nova missione de Capuccini alla regina Smiha ne confini di Congo et Angola, 1653, 65-8.

Tremisen

4. Una missione de frati della Mercede al Regno Tremiseno. 1641, 354-22.

Missioni in Africa, delle quale il P. Frà Girolamo non ha fatto mentione nelle sue raccolte.

1. Nell' anno 1638 frà data una missione a Recolletti [42] francesi alli Mori, ch'erano stati cacciati da Spagna, i quali fabricavano una citta vicino ad Alessandria in Egitto, mà poi non si e trovato altro, 172-28.
2. Si trova una missione di frati del Osservanza ad un luogo in Africa detto Buomandre. 1640, 300-19.
3. Si trova la missione nella terra detta Teutan in Barbaria nell' anno 1640, 79-25.
4. 1635, 241-15. Si tratto de mandar una missione in Damietta per aiutar i Cofti catholici che vi stanno.

5. Nell' anno 1640—1641, 243-12 si fà mentione di Suachen, luogo ne confini di Ethiopia et Egitto, dove si potrebbe far missione.
6. Nell' anno 1646, 446-30, si tratta di metter un hospitio in un luogo detto [en blanc] per li missionarii di Ethiopia, e nel med[esim]o luogo [Ebrim] si puol mettere una missione. (N.B. Ebrim est restitué ici d'après l'Index des lieux.)
7. 1646, 459-24. Si tratta de certi christiani Arabi [43] ne monti di Ethiopia a quali si potrebbe e bisognarebbe mandar missione.
8. Si trovano Cofti nel regno Fungo ch'è vicino all' Ethiopia, alli quali si potrebbero mandare missionarii, 1646, 459-24.

[77 recto] 9. Di una missione al regno di Mococco si tratto nell' anno 1653, 122-22 e fu la medesima de Capuccini alla regina Singa.

10. Le missionarii destinati per li Negri dell' Africa passando per la Nubia vi trovarono Christiani, alli quale potrebbero farsi missioni, 1634, 105-11.
11. Nel Lido occidentale di Africa vicino a Benni si trova il regno di Nouon, al quale potrebbe farsi missione, e si tratto 1646, 162-12 mà poi non si parla piu.

[77 verso, blanc]

[78 recto]

Indice de Luoghi

Aegyptus, 3.
Aethiopia, 11.
Africa, 11.
Alexandria, 5, l. 42-1.
Alexandretta, 5.
Algieri, 19.
Angola, 16.
Arragona, pag. 27-2.
Arda, 38-1.
Barbaria, 17.
Benni, 27.
Bona, 40-2.
Buomandre, 42, nº 2.
Caffari, 15-8.
Cairo, 6.
Caput north, 30-1.
Capo Verde, 30-3.
Castillia, pag. 27-2.
Cofti, 42-4,
vide Egitto, 43, nº 8.
Congo, 28.
Constantina, 40.
Damiata, 42, n. 4.
Ebrim, 42-6. [13, n. 4].
Egitto, 3.
Ethiopia, 11-1 et 43-7.
Fezza, 31-1.
Fungo, 43, n. 8.
Gibello, 20-8, 31-2.
Guinaea, 32.
Hippona, 40-2.
Insula S. Laurentii
[en blanc] [34]
S. Laurentii Insula
[en blanc] [34]
Liona, v. Serra.
Maceros, 33-1.
Madagascar, 34.
Mamora, 39-4.
Marocco, 31-1-36.
Mauritania, 33-2.
Melinda, 37.
Memphis, v. Cairo.
Menca, 15-8.
Michaele,
Porto S. Michele, 39-4.
Mina, 37-2.
Mococco, 43, nº 9.
Mombase, 37.
Mori di Spagna, 42, nº 1.
Mozambique, 37-3.
Negriti, 38.
North: Caput North, 30-5.
Nouon, 43, n. 11.
Nubia, 43, n. 10.
Numidia, 40.
Oueiro, 27, vide Benni.
Porto di S. Michele, 39-4.
Rossetto, 10-1.
Sale, 21.
S. Laurentii Insula, 34.
Seith, 10-2.
Serra Liona, 41-1.
Serra Liona, 41-2.
Settali, 41-1.
Sincha, o Singa, 41-3.
Suachen, 42-5, 12-3.
Tabarca, 22.
Teutan, 42, n. 3.
Tibet relat., pag. 14-7.
Tremisen, 41-4.
Tripoli, 24.
Tunisi, 25.
Valenza, pag. 27-2.
Verde: Capo Verde, 30-3.

(à suivre)

Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges.

Von Dr. Georg Höltker SVD, Fribourg.

Die Bauern und Landwirte wissen es: zu den unangenehmsten und kaum ausrottbaren Unkräutern der Äcker und Wiesen gehört der Ackerschachtelhalm. Man kann ihn metertief ausstechen, um einige Zeit vor ihm Ruhe zu haben, aber es währt nicht allzulange, dann steckt er seinen Kopf wieder aus dem Boden und gedeiht in ungebrochener Lebenskraft. Er sitzt mit seinem langen, weitverzweigten Wurzelstock tief in der Erde, den kein Pflug und kein Spaten erreicht. An der Böschung eines neuerstellten Einschnittes für einen Eisenbahnunterbau sah ich zufällig einmal den Wurzelstock des Schachtelhalmes 4—5 Meter tief hinabreichen, und das war noch nicht das Ende.

Der Vergleich mit dem Schachtelhalm fällt mir ein, wenn ich immer wieder in der Völkerkunde- und Missions-Literatur auf eine bestimmte Art von religiösen «Bewegungen» stoße, die auf dem Missionsfeld wuchern.

Begriffliches und Terminologisches zum Thema.

Nicht gemeint sind hier die wirklich religiösen Bewegungen. Solche gab es als schönste Blüte und Frucht schon im frühen Christentum der Spätantike; solche gab und gibt es, Gott sei Dank, hier und da im wohlbestellten Garten der katholischen und protestantischen Missionen (Bekehrungs-, Exerzitien-, Erneuerungsbewegungen). Solche gibt es vereinzelt auch als zwar ganz heidnische, aber doch echt religiöse Bewegungen unter den Heidenvölkern selber [1], und man muß wohl annehmen, daß diese heidnisch-religiösen Bewegungen früher in den vom Christentum noch unberührten Ländern ungleich häufiger waren [2]. Alle diese echt religiösen Bwegungen meine ich hier nicht.

Diese heidnisch-religiösen Bewegungen können jedoch wohl einen ausgesprochen anti-christlichen Zweck verfolgen. Vielfach sind es die heidnischen Priester, die Zauberer und Medizinmänner, die vorgeblich aus nur religiösen Gründen [3] ihre Landsleute gegen das Christentum mobilisieren und sie manchmal zu einer großen religiösen Bewegung

---

1 Beispielsweise erinnere ich nur an das Auftreten des heidnischen Zaubererpropheten Sam Bram beim Inlandstamm der Jarai in Franz. Indo-China (Gordon Hedderly Smith, The Blood Hunters. 3. Aufl. Chicago 1945. S. 89 f.), an die Yerumot-Bewegung am Keram River in Neuguinea (Steyler Missionsbote, 1937/38, S. 236 f.) oder an das alte Prophetentum in Polynesien (F. R. Lehmann, Prophetismus in der Südsee. In: Christentum und Wissenschaft, X, 1934, S. 58—68). Diese Beispiele sind nur ein kleiner Ausschnitt aus einer sehr langen Reihe von Belegen.

2 Vgl. dazu etwa neben der schon in Anmkg. 1 genannten Publikation von Lehmann noch die drei Aufsätze von Georg Eckert: Prophetentum in Melanesien (Zeitschr. f. Ethn., Bd. 69, 1937, S. 135—140), Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien (Baessler Archiv, 1940, S. 26—41), Das Prophetentum u. sein Einfluß auf Geschichte und Kulturentwicklung der Naturvölker (Forschungen u. Fortschritte, 1941, S. 59).

3 In Wirklichkeit sind die Motive meistens stark egoistischer Natur, sowohl bei den Führern (das Verlangen, die schwindende persönliche Macht zurückzuerobern, und Geltungsbedürfnis) als auch bei den Geführten (beispielsweise Rachegelüste aus persönlicher Kränkung oder Bestrebungen, unangenehme Gebote abzuschütteln).

mitfortreißen. Wohl jeder Missionar hat darüber, wenigstens im kleinen, seine bitteren Erfahrungen gesammelt [4], und manch einer mußte im Laufe der Missionsgeschichte diesem heidnischen Fanatismus sein Leben als Martyrer zum Opfer bringen. Aber in diesem Aufsatz will ich nicht darüber sprechen.

Auch meine ich hier die rein politischen, anti-europäischen Aufstandsbewegungen nicht, die wir gemeinhin «Revolutionen» nennen, und die primär mit Religion herzlich wenig zu tun haben [5]. Auch dafür können aus allen Ländern Belege beigebracht werden. Speziell aus Neuguinea erwähne ich hier nur den Aufstand der beiden schwarzen Polizeisoldaten Ranga und Opiha im Gebiet der Astrolabebai vor der Jahrhundertwende [6] und die Revolution einer Anzahl schwarzer Polizeisoldaten im Madang im Jahre 1942 [7].

Neben diesen drei Arten gibt es noch eine vierte Bewegung, die zahlenmäßig die stärkste und die gemeint ist, wenn ich vergleichsweise an den Schachtelhalm denke. Es sind die zahlreichen religiös-politischen Bewegungen, denen etwa folgende charakteristische Merkmale gemeinsam sind:

Religiös sind sie ein Durcheinander aus altem Heidentum und unverstandenem Christentum. Politisch erscheinen sie mit einem übertriebenen Lokalnationalismus und überheblichem Rassenbewußtsein belastet. Sie streben nach politischer und religiöser Selbständigkeit und trachten danach, alle Fremden, insbesondere die Regierungsbeamten und Missionare, aus dem Lande zu jagen. Ihre Kampfmittel sind meist immatrieller Natur (Magie, passive Resistenz, Drohung usw.), doch kommt es auch leicht zu eigentlichen Gewalttaten gegen Stammesgenossen und Fremde. Ihren Anfang nimmt die Bewegung in der Regel aus dem angeblichen Traumerlebnis eines «Propheten», der im Auftrage der Verstorbenen

---

4 Es hieße Eulen nach Athen tragen, hier Belege dafür angeben zu wollen. Man lese nur einmal die Aufsätze der Missionare über «La sorcellerie dans les pays de Mission» in den «Raports français de la XIVe semaine de missiologie de Louvain 1936», Brüssel 1937. Von historischem Interesse ist das Beispiel aus der Mission in Kalifornien im 18. Jahrhundert: The Indian Uprising in Lower California, 1734—1737, as described by Father Sigismundo Taraval. Translated, with introduction and notes, by Marguerite Eyer Wilbur. Los Angeles 1931, S. 23.

5 In ihren Auswirkungen haben allerdings diese Revolutionsbewegungen den gefährlichsten Charakter, zumal wenn sie unter der organisatorischen Hand eines Führers die weitesten Volkskreise erfassen. Erinnert sei nur z. B. an die geplante Revolution von 1878 auf Neu Caledonien, von der Krieger sagt: «The planning of the most serious revolt was attributed to a war chief, Atai, who organized his people for a war of extermination against the whites» (Herbert W. Krieger, Island Peoples oft the Western Pacific, Micronesia and Melanesia. Smithsonian Institute. War Background Studies, No. 16. Washington 1943, S. 90). Weitere Beispiele kennt die Kolonialgeschichte massenhaft; noch die allerjüngste Zeit ist hochgradig revolutionsschwanger.

6 Ernst Tappenbeck, Deutsch Neuguinea. Berlin 1901. S. 108—111. Bei diesem Aufstand (1895) kamen drei Europäer (der Landeshauptmann Curt von Hagen, der Forscher O. E. Ehlers und der Polizeiunteroffz. Piering) und ein Chinese ums Leben.

7 N. M. Bird, Is there danger of a post-war flare-up among New Guinea Natives? (PIM vom 19. Nov. 1945, S. 69). PIM ist die allgemein gebräuchliche Abkürzung für die in Sydney erscheinende und in der ganzen Südsee verbreitete Monatsschrift «Pacific Islands Monthly».

(der Stammesahnen) das bald kommende goldene Zeitalter verkündet. Dann wird niemand mehr arbeiten müssen, alles kommt von selbst; die Ahnen werden in reicher Fülle alles schicken, was ihre Nachkommen nötig haben. Man muß den Verheißungen der Ahnen und des Propheten vertrauen und darum alle Arbeit in den Gärten und Dörfern sofort einstellen, alle Lebensmittel verzehren und, innerlich und äußerlich vorbereitet, die Ankunft der Ahnen erwarten. Nicht das primitive Brauchtum alter Zeit wird neu belebt, sondern alle Eingeborenen werden sein wie die weißen Herren, werden in europäischen Kleidern gehen, in festen Wohnungen und Palästen wohnen usw. Das größte Hindernis für die Ankunft des goldenen Zeitalters sind Regierung und Mission; darum müssen diese verschwinden. Oft trägt die Bewegung einen stark sexuellen Einschlag. Seelische Erschütterungen, Halluzinationen, Wahnsinnserscheinungen, Krämpfe u. ä. spielen als offenbare Zeichen der Besessenheit durch einen Ahnengeist beim Propheten und seinem Anhang eine große Rolle [8].

Diese Bewegungen sind weder an bestimmte Zeiten noch bestimmte Orte gebunden. R. Ricard bringt schon Belege aus den Anfängen der Mission in Mexiko [9]. Bis in unsere Tage hinein sind sie in allen Missionsländern immer wieder aufgeflammt, in China, Indien und auf den Philippinen sowohl als auch bei den Primitivvölkern in Ozeanien, Afrika, Nord- und Südamerika [10]. Sie werden zwar von der zuständigen Regierungsbehörde immer wieder ausgestochen, aber bald erheben sie da und dort ihren Kopf abermals in ungebrochener Kraft; sie sind eben zählebig wie der Schachtelhalm. Wann sie zum erstenmal erscheinen, dafür haben wir nur einen terminus a quo: nachdem ein heidnisches Volk das Christentum kennen gelernt und stückweise auch angenommen hat. Das ergibt sich aus der typisch heidnisch-christlichen Religiosität dieser Bewegungen. Dagegen lassen sich für den unmittelbaren Ausbruch keine einheitlichen Gründe finden. Oft kommt der Ausbruch den Eingeborenen ebenso überraschend wie dem Europäer. Wie es scheint, ist eine ausgesprochene Notzeit, etwa Krieg, Hungersnot oder Epidemien, nur in seltenen Fällen die nächste Ursache des Ausbruchs [11]. Wohl aber ist eine allgemeine innere und äußere Unzufrieden-

---

8 Sehr bezeichnend ist, was von einer solchen Bewegung aus Ukamba (Ostafrika) aus dem Jahr 1906 berichtet wird: «The symptoms consisted in going into convulsions at the sight of a European» (Gerhard Lindblom, The Akamba. 2d Ed. Uppsala 1920. S. 239). Den Hinweis auf diesen Beleg verdanke ich Herrn Prof. Dr. G. Lindblom in Stockholm.

9 Robert Ricard, La «conquête spirituelle» du Mexique. Paris 1933. S. 312.

10 Zahlreiche Belege aus allen diesen Ländern habe ich zur Hand. Es würde uns zu weit führen, sie hier einzeln anzugeben.

11 Das überrascht uns deshalb besonders, weil wir, belehrt durch eigene Erfahrung und durch die Geschichte des Abendlandes, diese Gründe als die ersten und wirksamsten vermutet hätten. Man mag dazu, z. B. für die biblische Zeit, einige der einschlägigen Schriften vergleichen: Norbert Peters, Weltfriede und Propheten (Verzeichnis der Vorlesungen, die an der Bischöfl. philosoph.-theol. Akadamie zu Paderborn während des Wintersemesters 1917/18 gehalten werden. Paderborn 1917. S. 1—72); Johannes Hempel, Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum (Der Alte Orient, 38. Bd. 1. Heft. Leipzig 1939. S. 1—48); Herbert Haag, Die Propheten als politische Mahner (Schweizerische Kirchenzeitung, 113. Bd. 1945. S. 385—387, 396—398).

heit mit den bestehenden Verhältnissen als Vorbedingung für das Aufkommen solcher Bewegungen anzusehen. Ein zufriedenes Volk braucht keine Propheten, die eine schönere Zukunft versprechen. Doch wo wäre ein Volk, dem es so gut ginge, das es nicht noch besser haben möchte? Wenn auch praktisch die Anwesenheit der Fremden im Land, die Steuer- und Arbeitsgebote der Regierung, die sittlichen Vorschriften der Mission und manches andere, das eben mit den Weißen gekommen ist, die Unzufriedenheit nährt und das Auftreten der Volksbeglücker begünstigt, so wäre es doch falsch, die Anwesenheit und die Gebote der Weißen allein für den Ausbruch solcher Bewegungen verantwortlich machen zu wollen. Sogar die Heiden hatten schon vor der Berührung mit den Weißen das Verlangen nach besseren Zeiten, den Glauben an einen Messias, der das goldene Zeitalter bringen werde [12]. Die Ursachen für das Aufkommen der heidnisch-christlichen Bewegungen sind recht verschiedenartig [13], in vielen Fällen überhaupt nicht zu fassen. Es scheint jedoch, daß sie in der Regel mehr auf seelischem Gebiete zu suchen sind, und dabei besonders wieder in einem starken Geltungsbedürfnis, einem anormalen Sexualempfinden oder sonstigen körperlich-seelischen Krankheitsanlagen der Propheten. Aus all dem ersieht man schon, wie wenig wir eigentlich noch über das Unter- und Hintergründige der Bewegungen wissen.

Leider hat sich bisher noch kein einheitlicher Name für diese religiös-politischen Bewegungen [14] in der Literatur einbürgern können. Vielfach werden sie einfach nach dem Hauptführer und nach sonstigen individuellen Eigenarten der Bewegung (Ort, Lehre, Kultobjekt usw.) benannt. Der Ausdruck «Schwarmgeisterei» wird in der Missionsliteratur bevorzugt [15]. Er hat zwar den Vorteil historischer Erinnerungen an die großen Religions- und Glaubenskämpfe des Abendlandes für sich, krankt aber daran, daß er nicht in andere Sprachen übernommen werden kann und in die ethnologische Literatur, die sich ungleich häufiger als die eigentliche Missionsliteratur mit diesen Dingen beschäftigt, überhaupt keinen Eingang fand. Die ethnologische Literatur bevorzugt in

---

[12] Ich erwähne z. B. nur den Glauben der Alt-Mexikaner an den «Weißen Heiland» Quetzalcouatl. In diesem Zusammenhang sei auch noch auf eine Mythe aus dem Benin-Gebiet (Westafrika) hingewiesen: Esigie, der mythische Gründer von Benin, und Aruan, der mythische Gründer von dem nahe bei Benin gelegenen Udo, waren Brüder. Aruan war der ältere, wurde aber von Esigie betrogen, und so wurde Benin eine große Stadt, Udo blieb ein Dorf. Verärgert stürzte sich Aruan in einen heiligen See, «but Aruan will return to lead his people against Benin in a terrible war which will bring back greatness to Udo» (Richard St. Barbe Baker, Africa drums. 2d Ed. London 1943. S. 151).

[13] Und noch vielgestaltiger als die Ursachen sind die jeweils konkreten Veranlassungen zum Ausbruch der Bewegung. Der begriffliche und tatsächliche Unterschied zwischen causa und occasio ist auch in diesem Falle wohl zu beachten.

[14] Der Ausdruck «Bewegung» selbst und für sich allein ist durch allzu häufigen und unterschiedlichen Gebrauch so farblos geworden, daß er nur noch eine ganz unscharfe und verschwommene Vorstellung vermitteln kann.

[15] z. B.: Gustav Bergmann, Eine papuanische Schwärmerei (Neuendettelsauer Missionsblatt vom 15. 4. 1934, S. 28); P. Montauban, Schwarmgeister auf den Salomonen (Kreuz u. Karitas, Mai-Heft 1934, S. 137 f.).

allen Sprachen die Ausdrücke «Prophetismus» [16] oder «Messianismus» [17]. Alle diese Bezeichnungen haben zwar eine gewisse Berechtigung für sich, doch ist begreiflicherweise dieser Mangel an Einheitlichkeit im Terminologischen dem vergleichenden Forschungsstudium nicht förderlich.

Kehren wir noch einmal zu unserm Vergleich vom Schachtelhalm zurück. Wenn man so jahrelang mit besonderem Interesse diesen eigenartigen Schwarmgeisterbewegungen in der Literatur nachgeht, bekommt man nicht gar selten den Eindruck, daß besonders die Missionare eine solche Bewegung, wenn sie plötzlich irgendwo im Missionsgebiet auftaucht, allzu sehr als eine vereinzelte Erscheinung oder als eine singuläre Anormalität sehen und werten. Sie sind von dem Unbekannten völlig überrascht, suchen mühsam und manchmal vergeblich nach wirksamen Gegenmitteln, müssen schließlich gegen ihren Willen die Regierung zu Hilfe rufen, die den Propheten dann ins Gefängnis oder in die Verbannung schickt. Die Bewegung ist dann wohl ausgestochen, aber nicht abgestorben, genau so wenig wie der ausgestochene Schachtelhalm. Die besten Gegenmittel sind immer jene, die neben den üblichen missionarischen Vorbeugungsmaßnahmen gleich im Anfang eingesetzt werden, bevor noch große Massen des Volkes von der Bewegung erfaßt sind. Um die richtigen Mittel zu wählen, darf man die Anfänge einer Bewegung nicht einfach ignorieren, aber auch in ihrer Bedeutung nicht allzu sehr übertreiben. Der goldene Weg liegt auch hier in der Mitte.

Schwarmgeister in Neuguinea vor dem letzten Krieg.

Die religiös-politischen, heidnisch-christlichen Schwarmgeisterbewegungen sind nicht erst während des letzten Krieges in Neuguinea ausgebrochen. Die frühesten Berichte, soweit sie mir erreichbar sind, stammen sogar noch aus dem vorigen Jahrhundert. Neuguinea ist verhältnismäßig häufig von diesen Seuchen befallen worden, doch macht es in dieser Beziehung keine nennenswerte Ausnahme, weder innerhalb ganz Melanesiens, noch auch innerhalb der Gesamtheit der ozeanischen Inseln. Und Afrika und Nordamerika sind ihm sogar in diesem Punkte noch über.

Bekanntlich gliedert sich Neuguinea in drei verschiedene koloniale Verwaltungsbezirke. Die ganze Westhälfte der Insel ist holländischer Kolonialbesitz, der südliche Teil der Osthälfte («Papua») ist australischer Besitz, während die nördlichen Gebiete der Osthälfte (früher deutsche Kolonie) als «Mandatsgebiet» unter australischer Verwaltung stehen. Aus Holländisch-Neuguinea ist mir nur die eine und im ganzen ziemlich harmlose Schwarmgeisterei der Pamai-Bewegung am Sentanisee (1928) bekannt geworden [18]. Es mag sein, daß dort der Schachtelhalm tatsächlich nicht hochkam, aber vermutlich fehlen uns darüber nur die Beobachtungen und schriftlichen Belege. Es ist mir wegen Platzmangel nicht möglich, auf die einzelnen Bewegungen auch

---

16 vgl. dazu die in Anmkg. 1 und 2 schon genannten Publikationen von Lehmann und Eckert.

17 Um Beispiele zu nennen: W. D. Wallis, Messiahs: Christian and Pagan. Boston 1918. Oder: Robert F. Heizer, A Californian Messianic Movement of 1801 among the Chumash (American Anthropologist, 1941, S. 128 f.).

18 Missionsblatt, Barmen, vom Mai 1929, S. 535 f.

nur kurz einzugehen. Um aber doch einen gewissen Überblick zu geben und damit gleichzeitig zu zeigen, daß es sich durchaus nicht mehr um eine harmlose, vereinzelte Erscheinung in dem einen oder anderen Missionsgebiete handelt, werde ich hier eine geordnete Literaturzusammenstellung folgen lassen. Ich hoffe, daß ich wenigstens für Papua und das Mandatsgebiet alle wichtigen Schwarmgeisterbewegungen erfaßte, soweit sie im Schrifttum einen Niederschlag gefunden haben. Für weitere Hinweise, die mir entgangen sind, wäre ich dankbar.

Papua

Prophet von der Milne Bay (1893):

1. Abel Charles W., Savage life in New Guinea. London 1902.
2. Chinnery E. W. P. and A. C. Haddon, Five new religious cults in British New Guinea (The Hibbert Journal, XV, 1916—1917, S. 448—463).
3. Williams F. E., The Taro Cult (Williams, Orokaiva Magic. London 1928. S. 3—99).

Baigona-Kult-Bewegung in der Nord- und Nordost-Division (1911—1921); diese fand in späteren Jahren ihre Fortsetzung in der Taro-Kult-Bewegung:

4. Chinnery and Haddon, wie Nr. 2.
5. Williams, wie Nr. 3.
6. Taylor M. M., Bei den Kannibalen von Papua. Leipzig 1925. S. 40—49.
7. Ritter Hans, Die Schlange in der Religion der Melanesier (Acta Tropica, Suppl. 3). Basel 1945. S. 64—65.

German-Wislin-Bewegung von Sabai in der Torres Straße (1913/14);

8. Chinnery and Haddon, wie Nr. 2.
9. Williams, wie Nr. 3.
10. Haddon A. C., Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. I. Cambridge 1935. S. 46 ff.
11. Nevermann Hans, Die Südsee und der Kontinent Australien (D. Westermann, Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit. Stuttgart 1940. S. 261—262).

Kava-Keva-Bewegung in der Nord-Division (1914); diese wurde später die Taro-Kult-Bewegung von Orokaiva genannt:

12. Chinnery and Haddon, wie Nr. 2.
13. Williams, wie Nr. 3.

Kekesi-Riten-Bewegung von Manau in der Nord-Division (1914):

14. Chinnery and Haddon, wie Nr. 2.
15. Williams, wie Nr. 3.

Vailala-Madness in der Golf-Division (1919—1920):

16. Williams F. E., The Vailala madness and the destruction of native ceremonies in the Gulf Division (Anthropology-Report No. 4, Territory of Papua. Port Moresby 1923).
17. Williams F. E., The Vailala madness in retrospect (Essays presented to C. G. Seligman. London 1934. S. 369—379).
18. Williams F. E., Bull-Roarers in the Papuan Gulf (Anthropology-Report No. 17, Territory of Papua. Port Moresby 1936. S. 4—5).
19. Williams F. E., Drama of Orokolo. The Social and Ceremonial Life of the Elema. Oxford 1940. S. VIII f. (von Seligman) und S. 463 (sub verbo: «Vailala madness» mit vielen Angaben).
20. Williams F. E., Papuan customs and European influences (PIM vom 21. 2. 1935, S. 62—63).
21. Lett Mollie, Vailala madness (PIM vom 20.12. 1935, S. 25).
22. Nevermann, wie Nr. 11.

Mandatsgebiet

Timo-Bewegung in Maladum auf der Hüonhalbinsel (1921):

23. Neuendettelsauer Missionsblatt vom 30. 5. 1924, S. 24.

Gott-Vater-Bewegung in Suain an der NO-Küste (1930):

24. Steyler Missionsbote. 1930/31, S. 68—69.

Walman-Bewegung in Aitape-Wewäk an der NO-Küste (1931):

25. Thomas Gordon, A plea for better regulation of Mission activities in New Guinea (PIM vom 20. 11. 1935, S. 25—26).
26. Anonymus, Outbreak of Religious Mania in New Guinea (PIM vom 20. 12. 1932, S. 46).
27. Steyler Missionsbote, 1932/33, S. 107—108.

Schwarze-Könige-Bewegung in Wewäk an der NO-Küste (1931):
28. Steyler Missionsbote, 1932/33, S. 107—108.

Weltuntergangs-Bewegung von Pokwap im Markhamtal (1932—1934):
29. Neuendettelsauer Missionsblatt vom 15. 8. 1932, S. 63; vom 15. 7. 1933, S. 53; vom 15. 4. 1934, S. 27.

Marafi-Bewegung im Markhamtal (1933); diese Bewegung ist wahrscheinlich mit der vorhergehenden identisch, jedenfalls nächstverwandt:
30. Neuendettelsauer Missionsblatt vom 10. 2. 1936, S. 13.

Upinko-Bewegung von Gitua auf der Hüonhalbinsel (1933):
31. Neuendettelsauer Missionsblatt vom 10. 2. 1934, S. 83 ff.

Schwarmgeister-Bewegung im Rawlinsongebirge auf der Hüonhalbinsel (1933):
32. Bergmann Gustav, Eine papuanische Schwärmerei (Neuendettelsauer Missionsblatt vom 15. 4. 1934, S. 28).

Schwarzer-König-Bewegung von Uligan an der NO-Küste (1935); wahrscheinlich ein Ableger von der Schwarze-Könige-Bewegung in Wewäk:
33. Bader Otto, Im Dunkel des Heidentums (Steyler Missionsbote, 1935/36, S. 287—288).

Weltuntergangs-Bewegung im Elap-Solop-Gebiet auf der Hüonhalbinsel (1935):
34. Neuendettelsauer Missionsblatt vom 15. 5. 1936, S. 35 f.

Chiliasmus-Bewegung an der Rai-Küste (1935):
35. Neuendettelsauer Missionsblatt vom 15. 11. 1936, S. 112.

Mambu-Bewegung im Bogia-Banara-Hinterland (1937—1938):
36. Höltker Georg, Die Mambu-Bewegung in Neuguinea. Ein Beitrag zum Prophetentum in Melanesien (Annali Lateranensi, 1941, S. 181—219).

Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges.

Jahrelang kamen keine Nachrichten aus Neuguinea nach Europa. Nachdem der Krieg, der ja auch Neuguinea in so tragischer und leidvoller Weise miterfaßte, vorüber ist, gelangen die ersten gedruckten und brieflichen Berichte in meine Hände. Es zeigt sich nun, daß die Bewegungen, wie sie hier zur Diskussion stehen, während des Krieges keineswegs in Neuguinea ausgestorben sind. Ganz im Gegenteil. Sie scheinen sogar im allgemeinen Kriegswirrwarr eine besondere Lebenskraft aus dem alten Wurzelstock entfaltet zu haben.

Aber ein neues Merkmal kommt jetzt noch hinzu: Die Japaner haben gewollt diese Bewegungen in ihren Dienst genommen [19]. Sie gaben sich als die von den Eingeborenen erwarteten Abgesandten der Ahnen aus und wußten geschickt durch massenhafte Verschleuderung der den Weißen (Missionaren und Farmern) geraubten Gebrauchsgüter an die

---

19 Auch früher schon wollten solche heidnisch-christliche Propheten «große Weltpolitik» machen. Erinnert sei an den Maori-Propheten Ruatapu, der vor dem ersten Weltkrieg im unwegsamen Urewera-Lande von Neuseeland auftrat, sich selbst für eine Verkörperung Christi hielt und Bart und Haupthaar «à la Oberammergau» trug. Die neuseeländische Regierung ließ ihn zunächst unbehelligt, duldete sogar stillschweigend seine Vielweiberei, aber als er 1917 öffentlich seine Sympathie für Deutschland bekundete, schritt sie ein (Erich Schultz-Ewerth, Erinnerungen an Samoa. Berlin 1926. S. 47). Ob allerdings eine deutsche Initiative hinter dieser Kundgebung Ruatapus stand, konnte ich in der Literatur nirgends finden. Persönlich halte ich es bei der Singularität des Falles für ziemlich unwahrscheinlich.

Eingeborenen deren Hilfe für die eigene Kriegsführung zu gewinnen [20]. Wenigstens für den Anfang und wenigstens für einen Teil der Bevölkerung [21], wenn auch die allermeisten Eingeborenen ihren Missionaren und weißen Herren loyal die Treue hielten und sich durch Geschenke, Versprechungen und Drohungen wohl verwirren, nicht aber verführen ließen.

Vorläufig habe ich Berichte dieser Art nur aus Neuguinea, doch wird man, bis das Gegenteil bewiesen ist, wohl auch die gleiche japanische Taktik im übrigen Ozeanien und in Indonesien vermuten dürfen.

1. Zu Beginn des Jahres 1941 erhob sich in der Golf-Division in Papua eine heidnisch-christliche Schwarmwelle, die von der Schwärmerei eines verrückten Schulmädchens ihren Anfang nahm. Sie richtete sich im Dorfe Inawaia gegen den kath. Missionar Father Coltre [22]. Die näheren Angaben darüber stehen in der PIM vom März 1941. Dieses PIM-Heft habe ich aber bis jetzt noch nicht einsehen können.

2. Im gleichen Jahre 1941 kam es im selben Dorfe Inawaia noch zum Ausbruch einer zweiten Schwarmgeisterei [23]. Philo, ein junges Mädchen aus Inawaia, erzählte ihren Dorfgenossen, was sie angeblich im Traum gesehen und erfahren hatte: Der Himmel sei der Freund der Inawaia. Darum würde der Himmel bald alle die begehrten Dinge für die Eingeborenen, nämlich Geld, Tücher, Eisengeräte, Konservenbüchsen mit Inhalt, Motorwagen usw., wie in einem Regen herunterrieseln lassen.

Aber die Inawaia müßten auch selbst mithelfen, wenn der Segenregen komme. Man müsse Häuser bauen für die himmlischen Boten, die als Begleitpersonen mit den Gegenständen aus den Wolken kommen würden. Man dürfe auch nicht mehr arbeiten, sondern man müsse immer beten. Vor allem dürfe man nicht mehr auf die Predigten und Lehren der Mission und Regierung hören. Wer dieser himmlischen Traumbotschaft nicht folge, würde bald bestraft werden. Dann würde jeder Mann und jede Frau, die noch bei der Gartenarbeit angetroffen würden, sofort in Unkraut verwandelt werden; jeder Fischer bei der Arbeit würde

---

20 Nun erst wird es auch voll verständlich, weshalb bei den Tageszeitungen in Japan schon vor dem Kriege Interesse für Berichte über solche «Bewegungen» in Neuguinea bestand, die aus europäischen Publikationen schöpfend von Japanern in Europa nach Japan geschickt wurden. Neuguinea selbst war damals den Japanern nicht frei zugänglich.

21 Nach der Landung der Japaner in Buna und Gona haben Eingeborene von NO-Papua in der Zeit zwischen Juli und Sept. 1942 eine Anzahl Europäer (alliierte Soldaten, Missionare, Farmer und Frauen) überfallen, sie zum Teil getötet und den Rest den Japanern ausgeliefert. Die späteren gerichtlichen Ermittlungen haben ergeben, daß 25 Eingeborene unmittelbar daran beteiligt waren. Im Anschluß an diese traurige Begebenheit kann ein hoher australischer Offizier aber mit Recht sagen: «The perpetrators of these crimes were a small minority of the New Guinea people. They were the Quislings, led by one of the foulest characters in the country, an outlaw named Embogi. There is a scum in all races and you do not judge a people by its worst types» (PIM vom 17. 6. 1943, S. 14). Es handelt sich um heidnische Eingeborene; die Opfer waren, soviel ich weiß, protestantische Missionare.

22 PIM vom 15. 11. 1941, S. 50.

23 Die Quelle für die Angaben in diesem Paragraphen ist: Anonymus, Queer religious hysteria in Papua (PIM vom 15. 11. 1941, S. 50).

zum Fisch, jeder Jäger zum Schwein, jeder Bootsmann und Kanufahrer zu einem Holzklotz werden.

Die heidnischen Zauberer standen in Opposition gegen diese schwärmerischen Redereien (vermutlich weil zuviel Christliches von Himmel und Beten usw. darin war), aber das Inawaia-Volk nahm die Botschaft des Mädchens mit Begeisterung auf. Die Arbeit wurde eingestellt. Jeder bereitete sich auf die Ankunft der himmlischen Boten vor. In den Sumpfgebieten stellte man hohe Masten als Radioempfänger auf; ringsherum wurde das Gestrüpp und Unterholz entfernt. Junge Männer standen Tag und Nacht Posten bei diesen Masten, um auf die Erfüllung der himmlischen Versprechungen zu warten.

Aber bald wurden im Dorf die Nahrungsmittel knapp, der Hunger drohte. Doch der Fanatismus der Eingeborenen wuchs dadurch nur noch um so mehr. Die Regierung hatte ein wachsames Auge auf die Geschehnisse. Ein Regierungsbeamter, der in diesen Dingen schon Erfahrung hatte, verhaftete die Prophetin Philo wegen «Verbreitung lügnerischer Berichte». Philo wurde nach der Regierungsstation Kairuku auf Yule Island gebracht und dort, nachdem der Fall untersucht worden war, zu drei Monaten Gefängnis verurteilt.

Während Philo im Gefängnis war, nahm die Bewegung zu. Ein Eingeborener hatte in dieser Zeit einen Schilling verfertigt und sagte den Leuten, das Geldstück sei vom Himmel gefallen. Man glaubte ihm. Also schon der Anfang des versprochenen Geldsegens! Der Dorfzauberer aber stellte bald fest, daß es mit dem Schilling nichts sei. Man sähe darauf ja das Bild des Königs, nicht das Bild Gottes. Damit war der Schilling-Fall erledigt.

Aber im übrigen ließen sich die Leute in ihrer Schwärmerei nicht beirren. Man beschloß, der Prophetin Philo bei ihrer Heimkehr aus dem Gefängnis im heimatlichen Dorf einen triumphalen Einzug zu bereiten. Sie müsse unbedingt auf einem weißen Roß heimkehren. Woher das Pferd denn kommen solle? Es würde ebenfalls wie die andern Gaben vom Himmel fallen. Die unmittelbare Veranlassung zu diesem Gerede mag folgender Umstand gewesen sein: Zufällig wurde damals auf einer Missionsstation ein weißes Pferd vermißt. Man fand es dann aber später innerhalb der Umzäunung eines alten verlassenen Gartens.

Philos Heimkehrtag kam. Begleitet von einem Regierungsbeamten und einigen schwarzen Polizeisoldaten kam sie in ihr Dorf zurück. Die Regierung hatte klugerweise Vorsorge getroffen. Im Dorf wurde die Prophetin nur mit bescheidener Feierlichkeit empfangen. Vor allem gab es kein großes Essen, ohne das die Eingeborenen ein Fest nicht richtig feiern können. Denn wegen der Einstellung jeder Arbeit waren keine Lebensmittel mehr da, und die neuen waren eben noch nicht vom Himmel gefallen.

Der Berichterstatter schreibt aus Port Moresby am 3. 10. 1941: «So steht es augenblicklich. Man muß fürchten, daß die Sache bald wieder losbricht». Über den weiteren Verlauf habe ich noch keinen Bericht gefunden.

3. In den ersten Kriegsjahren waren bis zum Jahre 1944 mehrere

Schwarmgeisterbewegungen in verschiedenen Teilen Neuguineas ausgebrochen. Nähere Einzelheiten darüber weiß ich noch nicht. Darum will ich sie in diesem dritten Paragraphen alle zusammen summarisch anführen. Lassen wir dem Berichterstatter das Wort [24]:

«Diese ‚Verrücktheit' ist nicht an bestimmte Gegenden gebunden, sondern man findet sie bei Stämmen, die sprachlich und kulturell sehr weit voneinander verschieden sind. Aber in allen Fällen zeigt sie die gleiche Form:

«Ein krankhaft veranlagter Eingeborener sagt, daß ihn irgendein Verwandter, der schon längst gestorben ist, besucht habe. Dieser habe ihm mitgeteilt, daß eine große Zahl Schiffe mit voller Ladung unterwegs sei. Diese Schiffe hätten die Ahnen geschickt, und die Ladung sei für die Eingeborenen bestimmt. Aber die Weißen, schlau wie sie seien, verständen es immer wieder, die Schiffe abzufangen und die Ladung für sich zu behalten. Sie gäben den Eingeborenen nur den kleinsten Teil der Ladung und nur das, was sie selbst nicht gebrauchen könnten.

«Diese ‚Verrücktheit' ist in den letzten Jahren wieder in verschiedenen Gegenden ausgebrochen, aber das darf nicht als Folge der feindlichen Invasion aufgefaßt werden; es gab schon vorher solche Bewegungen. In weit auseinander liegenden Gegenden wurden sie festgestellt, so in Papua in den Gebieten von Lakekamu und Goilala, auf der Hüonhalbinsel, in Madang, am Sepik River [25], bei den Bena Bena und am Mount Hagen» [26].

4. Die religiös-politischen, heidnisch-christlichen Unruhen 1941/43 auf der Insel Karkar [27] können in den Grundlinien als typisch für Neuguinea angesehen werden. Man kann sie als eine einzige große Schwarmgeisterbewegung auffassen, wenn auch jeweils verschiedene Propheten die Führung übernahmen [28].

---

[24] N. M. Bird, wie Anmkg. 7 (PIM vom 19. 11. 1945, S. 69—70).

[25] Vielleicht ist hier jene Bewegung gemeint, von der Missionar Ignaz Schwab SVD vom Keram River, einem Nebenfluß des Sepik, schreibt: «There was some pro-Japanese underground propaganda, apparently not controlled by any white man. It was the idea of a coming king and returning ancestors inculcated by the Japs, which seemed to stir them» (PIM vom 18. 9. 1944, S. 16).

[26] Wenn es auch aus dem Wortlaut des Berichtes nicht eindeutig klar wird, ob die genannten Bewegungen vor oder während des Krieges hochkamen, so ist die Aufzählung der Orte schon deshalb beachtenswert, weil Angaben darüber bisher in der Literatur nicht zu finden waren und darum auch in meiner obigen Aufzählung (abgesehen von der Hüonhalbinsel) nicht aufgenommen wurden. Für den Kenner der Verhältnisse überrascht besonders die Notiz vom Mount Hagen, da diese Inland-Stämme Zentralneuguineas ja überhaupt erst seit 15 Jahren bekannt, allerdings seitdem auch missioniert worden sind.

[27] Die Insel Karkar liegt 45 km von Madang entfernt vor der NO-Küste Neuguineas. Karkar hat etwa 75 km Umfang, ist ein heute fast erloschener Vulkan (vgl. dazu: Georg Höltker, Meine Beobachtungen über die Vulkantätigkeit in Kaiser-Wilhelms-Land 1936—1939. In: Zeitschr. d. Deutsch. Geolog. Ges., XCIV, 1942, S. 550—560) und etwa 1500 m hoch. Die Insel ist besiedelt von rund 10 000 Eingeborenen, von denen die etwa 5000 melanesischen Taikia die südliche Inselhälfte und die übrigen 5000 papuanischen Woskia die nördliche besetzt halten. Soweit die Eingeborenen schon Christen sind, gehören sie zum größten Teil der protestantischen Mission an. Auf der Insel gibt es nur 500 Katholiken.

[28] Die Angaben in diesem Paragraphen verdanke ich privaten Mitteilungen des Karkar-Missionars Johann Tschauder SVD.

So etwa im Nov.-Dez. 1941 boten die üblichen Sonntagsperikopen die alljährliche Gelegenheit für die katholischen und protestantischen Missionare, über das Weltende zu sprechen. Zufällig fiel etwa in die gleiche Zeit auch der japanische Überfall auf Pearl Harbour und damit der Beginn des japanischen Krieges gegen die Alliierten. Selbstverständlich benutzten die protestantischen Missionare — beide amerikanischer Nationalität — die Gelegenheit, ihre Gläubigen auf die Möglichkeit kommender Entwicklungen vorzubereiten: sie würden vielleicht ihre Gemeinden verlassen und nach Amerika zurückkehren müssen usw.

Das war alles in Ordnung. Aber was machten die protestantischen Christen daraus? Der Gedanke an Weltende, Abreise der Missionare und Weißen, Vernichtung der Regierung, Selbständigkeit der einheimischen Christengemeinden usw. fiel bei vielen von ihnen auf sehr fruchtbaren Boden. Jedenfalls waren die prot. Missionare völlig überrascht, als plötzlich, fast wie über Nacht, eine große Schwarmgeisterbewegung die prot. Gemeinden erfaßte, in der alles drüber und drunter ging. Die Missionare hatten ihre Leute nicht mehr in der Hand. Vernunft und Besinnung waren wie ausgelöscht.

Die Hauptpropheten und Führer der Bewegung waren Kubai und Melaing. Kubai war ein pensionierter Missionsprediger und Melaing der oberste diensttuende Prediger auf der ganzen Insel.

Die Bewegung hatte einen typisch heidnisch-christlichen Charakter. Was lehrten ihre Propheten? Der Herr Jesus werde bald kommen! Macht euch bereit! Ein bestimmter Donnerstag wurde als der Tag der Herrenankunft festgelegt. Als dieser Tag ohne das ersehnte Ereignis verging, wurde die Erwartung von einem Donnerstag auf den andern wachgehalten. Macht euch bereit! Zuerst werde eine große dreitägige Finsternis und danach werde der Herr selbst mit der Sonne aus dem Osten über den Karkarberg kommen. Dem kath. Missionar wurde es auffällig, daß so erstaunlich viele heidnische und prot. Eingeborene in seinem Store Lampen und Petroleum kaufen wollten. Er konnte ihre scheinbar harmlosen Wünsche aber nicht erfüllen, weil wegen des Krieges schon alles rationiert war. Findige Eingeborene machten sich dann selbst Lampen aus alten Konservendosen und nahmen dazu das Öl aus Kokosnüssen. Man mußte doch Licht haben in der dreitägigen Finsternis! In allen Dörfern wurden zaunartige Gehege errichtet, denn wer bei der Ankunft des Herrn zu den Auserwählten gehören wollte, mußte innerhalb dieser Hürden sein. Jeden Abend versammelte sich das Dorfvolk in diesen Hürden, um dort die Nacht zu verbringen. Das Gesicht aller war nach Osten gewandt, die Hände zum Himmel emporgereckt. So verbrachten sie singend die Nacht: Komm, o Herr Jesus! Dabei hielten sie das Hymnenbuch in der Hand. Wenn die Anzahl der vorhandenen Bücher für alle nicht reichte, wurden Exemplare zerrissen und verteilt, damit jeder wenigstens einige Blätter in der Hand habe. Abends wurden auch Wachtposten auf den Friedhöfen aufgestellt.

Mit diesem heidnisch-christlichen Schwarm verband sich das politische Element. Seit Jahren und Jahrzehnten ging unter den Eingeborenen

Neuguineas eine unterirdische Strömung, die heimlich den braunen Naturkindern die alte und immer wieder neue Prophezeiung von dem kommenden «schwarzen König», vom Selber-Herr-Sein im eigenen Lande, vom Gabensegen der Ahnen u. ä. ins willig lauschende Ohr geraunt. Jetzt sollte diese so lange erwartete Zeit kommen. Die schwarzen Kontraktarbeiter verließen eigenmächtig ihre Arbeitsstelle auf den Pflanzungen der Weißen und zogen mit Sack und Pack in ihre Heimatdörfer.

Die erzürnten weißen Farmer wandten sich um Hilfe an die Regierung in Madang. Am Neujahrsmorgen 1942 kam der Regierungsbeamte von Madang nach Karkar. Er ging durch die Dörfer, um die Gemüter zu beruhigen. In einigen Dörfern überraschte er die Leute noch in der Hürde. Sie sahen und hörten nichts; sie waren wie in einer Ekstase. Die beiden Propheten Kubai und Melaing wurden gefangen genommen und nach Madang gebracht. Danach war alles scheinbar wieder beruhigt.

In der Nacht auf den 25. 1. 1942 wurde Madang zum erstenmal von den Japanern bombardiert. Gerade in jenen Tagen standen Kubai und Melaing in Madang wegen Unruhstiftung vor Gericht. Salum, der Oberhäuptling aller Woskia-Stämme auf Karkar, war auch nach Madang gekommen, um seinen Freunden vor Gericht beizustehen. Nach der Bombardierung kamen sie alle drei nach Karkar zurück. Die Bewegung flammte neu auf. Die beiden Propheten ließen gleich Botschaften in die Dörfer gehen, etwa folgenden Inhalts: «Wir müssen die begonnene ‚Arbeit' (d. h. die Bewegung) fortsetzen! Jetzt ist die Zeit unserer Selbstverwaltung [29] gekommen. Hinaus mit den Weißen!»

Tatsächlich verließen alle Weißen, mit Ausnahme der Missionare, die Insel. Die Regierung in Madang war nach der Bombardierung desorganisiert. Jeder Weiße mußte für sich selber sorgen.

Die Schwarmgeisterbewegung wucherte in tropischer Fülle. Die Zeit war günstig. Die Arbeiter auf den Pflanzungen raubten und plünderten, was die weißen Herren zurücklassen mußten. Dann gingen sie in ihre Dörfer und faulenzten dort herum, waren aber in der Bewegung sehr aktiv.

Rabaul in Neubritannien war schon in die Hände der Japaner gefallen. Von dort brachten einige Kontraktarbeiter die ersten Nachrichten: Die Japaner seien sehr freundlich zu den Eingeborenen. Sie sagten selbst, sie seien unsere Vorfahren. Sie kämen, uns all die guten Dinge zu bringen, die wir haben möchten.

Das war Musik in den Ohren der schwärmenden Karkarleute. Man ging mit Hetzreden, Drohungen und tätlichen Angriffen gegen alle vor, die sich der Bewegung nicht anschließen wollten. Es ging manchmal hart auf hart. Verwundete und Tote gab es dabei. Unter dem Deck-

---

[29] Als einheimisches Wort für «Selbstverwaltung» wurde das Woskiawort «kokek» gewählt. Kokek heißt eigentlich zunächst nur Versammlung, aber man meint damit die Volksversammlung, auf der die Eingeborenen ihre Angelegenheiten selber regeln, d. h. ohne Mission und Regierung, auch in kirchlichen und politischen Fragen.

mantel der Bewegung wurden auch alte persönliche Feindschaften ausgetragen.

Innerhalb der allgemeinen Bewegung hatten manche Dörfer ihre eigenen Führer, die für ihren Bereich die Initiative an sich rissen und je nach Temperament und Begabung der lokalen Bewegung ihren eigenen Stempel aufdrückten. Manche Dörfer hatten auch ihre eigenen Propheten, z. B. die Dörfer Mom und Mater.

Der Dorfprophet von Mom war ein unansehnliches Männlein, über und über mit Ringwurm bedeckt. Sein Name ist in den Berichten nicht genannt. Er war bei einer großen Schwarmgeisterversammlung plötzlich starr und bewußtlos zu Boden gefallen. Die Eingeborenen standen mit Furcht um ihn herum. Es dauerte lange, bis ihn die Starre verließ und das Bewußtsein zurückkam. Er stand auf, sagte aber kein Wort und ging nach Hause. Einige Tage später erzählte er seinen Dorfgenossen, was mit ihm geschehen war:

Er sei vom Geiste Gottes erfaßt worden. Gott habe zu ihm gesprochen und ihn viel Neues gelehrt. Bei dem allnächtlichen Wachen auf dem Friedhof habe er noch dazu gelernt. Dort hätten die Ahnen ihm ihr Wissen zugeflüstert. Darum verstände er jetzt alles. Er könne nun alle Sprachen sprechen, sogar Deutsch. Und wenn der katholische Missionar es wagen würde, ins Dorf zu kommen, dann würde er, der Prophet, nur einfach den Arm erheben, und der Missionar würde unterwegs schon wie tot vom Pferde fallen.

Man müsse jetzt ernst machen mit der Vorbereitung auf die Ankunft des Herrn. Alle Musikinstrumente und die einheimische Kleidung (die Schambinde aus geklopftem Baumbast für die Männer und der Faserschurz für die Frauen) müßten verschwinden. Der Herr sei nahe!

Die Mom-Leute glaubten ihrem Propheten. Nacht um Nacht hockten sie auf dem Friedhof und lauschten den Stimmen der Ahnen. Die großen Holztrommeln (Signal- oder Schlitztrommel) wurden in die tiefsten Schluchten gestürzt, Handtrommeln, Schambinden und Faserschurze wurden verbrannt [30]. Die Mom wurden erst an ihrem Propheten etwas

---

30 Hier haben wir eine merkwürdige Parallele zur Mambu-Bewegung in Neuguinea. Auch damals wurden die einheimischen Schambinden und Faserschurze abgelegt und gegen europäische Tücher eingetauscht. Auf Karkar wird kein Grund für die Vernichtung der einheimischen Kleidung angegeben, aber vermutlich wird es dort ähnliche Motive gehabt haben wie bei der Mambu-Bewegung. Ich will das entsprechende Zitat aus meiner früheren Studie über die Mambu-Bewegung hierher setzen: «Statt der Grasröcke und Schambinden durften die Getauften (d. h. die vom Propheten Mambu an den Genitalien «Getauften». G. H.) von nun an nur noch europäische Lendentücher und lange Frauenkleider tragen, denn die uralte einheimische Tracht der Grasröcke und Schambinden war nach Mambus Aussage ‚nicht gut'. Dann wurden die abgeschnittenen Röcke und Schambinden und alle, die sich noch auf Vorrat in den Häusern befanden, im Dorf zusammengetragen, die Röcke auf einen Haufen und die Schambinden auf einen Haufen. Bei jedem Haufen wurde ein Grab ausgehoben. Mambu stellte sich an das offene Grab. In seiner geöffneten Linken lag ein Kruzifix. Er machte in feierlicher Geste ein Kreuzzeichen über das Kruzifix in seiner Hand, dann auch über die Grasröcke und Schambinden. Darnach wurden die Schambinden und Röcke ins Grab geworfen und mit Erde zugedeckt. Warum das? Die Vorfahren werden die begrabenen Kleidungsstücke der alten, nun vergangenen Zeit sehen und sich sagen: ‚Unsern

irre, als der katholische Missionar trotzdem ins Dorf kam, ohne vom Reitpferd gefallen zu sein, und der Prophet mit dem Missionar kein Wort Deutsch sprechen konnte.

Auch das Dorf Mater hatte seinen Lokalpropheten, namens Bala. Einzelheiten über ihn werden nicht berichtet, nur habe er seinen Leuten immer wieder gesagt: «Wir sind jetzt wie die weißen Herren von früher», und er habe sich auch dementsprechend benommen, sodaß einige von den vernünftigen Alten im Dorfe von ihm sagten, er sei ein Schwätzer. Man nahm ihn wohl nicht ganz ernst.

Am 18. 12. 1942 landeten die Japaner in Madang. Ein Eingeborener brachte die Nachricht nach Karkar: Die Japaner wären in Madang gleich mit jedem Schwarzen befreundet gewesen. Sie hätten ihnen zugelacht, hätten ihnen die Hand gegeben und gesagt, sie kämen als Freunde. Zigaretten und Biskuits hätten sie nur so unter die herumstehenden Schwarzen geworfen. Das Wichtigste aber: auch die Japaner trügen eine T-förmige Schambinde, genau wie die Eingeborenen; sie müßten also wohl ihre Vorfahren sein. Der Beweisgang war jedem Eingeborenen klar.

In der letzten Januar-Woche 1943 kamen die ersten Japaner nach Karkar. Die beiden prot. Missionare wurden sofort interniert und abgeführt. Die Missionsstationen wurden geplündert, und alles, was die Japaner nicht selbst gebrauchen konnten, wurde unter die Eingeborenen geworfen. Das war die rechte Art, die Schwarzen für sich zu gewinnen. Wie ein Triumphator zog der jap. Offizier mit seinen bewaffneten Soldaten durch die Karkardörfer und hielt (in schlechtem Pidgin-Englisch) seine Reden an das Volk.

Typisch dafür ist seine Rede in dem Dorfe Mater, die der katholische Missionar aus nächster Nähe mitanhören konnte. Der Offizier sagte: «Ich bin nun gekommen, ich, von dem ihr so viel gehört habt. Schon immer wollte ich nach Karkar kommen, aber ich konnte nicht. Nun bin ich da. Ihr habt gesehen, daß wir Nippon-Soldaten arbeiten. Wir sind ganz anders wie die Europäer. Wir sind eure Brüder, eure Vorfahren. Der Europäer hat euch nicht gut behandelt. Er hat euch arbeiten lassen und euch nichts dafür gegeben. Er hat nie mit euch zusammen am gleichen Tisch gesessen, wie wir es mit euch tun. So war der Europäer. Wir sind anders. Wir arbeiten selbst und arbeiten viel. Wir sind gekommen, um euch die gute Zeit zu bringen. Demnächst, wenn die gute Zeit wirklich da ist, sollt ihr alles haben, was ihr wollt. Wenn ihr einen Motorwagen wünscht, ihr sollt ihn haben; wenn ihr ein Pferd, eine Pinasse, ein gutes Haus, ein Flugzeug haben wollt, ihr sollt es haben. Aber ihr müßt mit uns arbeiten. Ihr müßt uns helfen, die Europäer zu besiegen. Wir helfen euch, aber ihr müßt auch uns helfen!»

Nachkommen geht es jetzt gut'. Diese Erklärung wurde dafür gegeben» (G. Höltker, Die Mambu-Bewegung. In: Annali Lateranensi, 1941, S. 189). Die Auffassung ist recht bezeichnend. Man will die Europäer aus dem Lande jagen, aber die Sachgüter der Europäer behalten. — Mambu war in der katholischen Mission getauft worden.

In diesem Tonfall gingen die Reden der Japaner. Die Karkarleute, besonders die Mitglieder der Schwarmbewegung, hörten sie gern und handelten danach. Schon wurde in ihren Gottesdiensten öffentlich für den Sieg der Japaner gebetet. Nur ein großes Hindernis bestand immer noch. Die gute Zeit, die sie erwarteten, konnte nicht kommen, solange noch ein Weißer auf ihrer Insel war. Darum wurde der letzte Weiße, der katholische Missionar, immer wieder bei den Japanern grundlos als Freund der Feinde verdächtigt, bis am 6. 7. 1943 auch er als Internierter von Karker weggebracht wurde. Damit schließt der Bericht. Über die weitere Entwicklung der Bewegung ist mir dann nichts mehr bekannt geworden.

5. Eine ähnliche Bewegung wie auf Karkar wird auch aus dem Aitape-Bezirk an der NO-Küste gemeldet[31]. Dem Wortlaut des Berichtes nach möchte man zunächst an eine rein revolutionäre Bewegung gegen die Weißen denken, aber aus bestimmten Einzelheiten und aus dem Vergleich mit anderen Bewegungen in Neuguinea ist auch hier die Motivierung aus einer heidnisch-christlichen Schwarmgeisterei unverkennbar.

Die Blütezeit dieser Bewegung liegt in den ersten Monaten des Jahres 1943. Am 18. 12. 1942 landeten die Japaner in Wewäk, am 22. 1. 1943 kamen sie zum erstenmal auf die katholische Missionsstation St. Anna im Aitape-Bezirk. Schon vorher ging das Gerede unter den Eingeborenen von Mund zu Mund, die Japaner kämen als die Freunde und Vorfahren der Schwarzen, alle Wünsche würden jetzt erfüllt werden, bald kämen die Schiffe mit der Ladung für die Eingeborenen. Man sah auf dem Meer draußen die vielen japanischen Kriegsschiffe, und das machte Eindruck. Waren das vielleicht schon die Schiffe der Vorfahren? Mehr Eindruck machten noch die vielen Geschenke, die den Schwarzen in Fülle von den Japanern gegeben wurden, woimmer sie an Land gingen. Das hatte sich bald an der ganzen Küste entlang gesprochen.

Da war z. B. der überzeugende Beweis mit dem neuen Geld. Die Japaner gaben den Eingeborenen viel Geld (Invasionsgeld) für jeden kleinen Dienst. Das Geld war offenbar viel besser als das alte australische Geld. Das neue japanische Geld konnte nämlich im Wasser schwimmen, das austr. Geld aber ging sofort unter. Das war sofort dem letzten Buschkanaken klar, ein Geld, das schwimmen konnte, war das bessere (daß es aber von Papier gemacht und wertlos war, wußte er noch nicht). Überhaupt alles, was von den Japanern kam, war gut, war besser. Mit den Japanern würde die neue, gute Zeit für alle Schwarzen kommen.

Eine revolutionäre Bewegung der Unruhe und Unbotmäßigkeit ging durch das Land. Die Führung übernahmen die alten heidnischen Zauberer, die jetzt Morgenluft witterten. So war der Boden gut vorbereitet, als die Japaner an der Aitape-Küste auftauchten. Die Bewegung stand sofort im Dienste der neuen Herren. Auch die Missionare waren ihres Lebens nicht mehr sicher. Die Eingeborenen machten sich Liebkind bei den Japanern, denunzierten, verdächtigten und belästigten die Mis-

[31] Die Angaben für diesen Paragraphen verdanke ich privaten Mitteilungen von Missionar Jakob Donkers SVD.

sionare, bis sie die Station Ende April 1943 verlassen mußten. Die ganze Gegend war in Aufruhr, Australier und Chinesen wurden ermordet, und die Japaner gaben den Eingeborenen in allem recht. Kein Zweifel, die neuen Herren waren die alten Vorfahren, die für das Neuguineavolk die bessere Zukunft bringen würden.

6. Schließlich sei noch die Bewegung von Madang aus dem Jahre 1944 genannt [32]. Ein krankhaft veranlagter Eingeborener hatte dort Hunderte von Landsleuten ausgemustert und sie seine «Soldaten» genannt. Er bewaffnete sie mit gestohlenen Handgranaten. Er erzählte seinen Soldaten und den anderen Eingeborenen, die Weißen hätten die Schiffe, die Flugzeuge, Motorwagen usw. gestohlen, denn sie gehörten eigentlich den Schwarzen. Und seine Aufgabe als neuer «König» der Eingeborenen sei es nun, den weiteren Diebstahl zu verhindern und alle Weißen aus dem Lande zu jagen.

Die Ansprachen dieses Propheten an sein Volk hörten sich wie sinnlos verworrene Predigten an; gewöhnlich wurde mit Hymnengesang die Versammlung geschlossen. Während dieser Predigten wurde den Eingeborenen u. a. auch mitgeteilt, daß die braune Hautfarbe gar nicht ihre richtige Körperfarbe sei, sie würde deshalb auch bald verschwinden, und alle würden weiß wie die Europäer werden.

Schlußbemerkung.

Diese heidnisch-christlichen Bewegungen sind mir bis jetzt aus Neuguinea bekannt geworden. Zweifellos sind es nicht die einzigen gewesen. Aber soviel kann die hier vorgelegte Auswahl doch schon zeigen, daß die «Schwarmgeisterbewegungen» noch nicht ausgestorben sind. In der ethnologischen Literatur werden diese Bewegungen in aller Welt seit Jahrzehnten intensiv beachtet. Dort ist man über das sensationelle Stadium der Tatsachenkenntnis längst hinaus und bereits ein gutes Stück in die wissenschaftliche Erforschung dieser Phänomene eingedrungen. In der Missionsliteratur läßt vielfach noch die einfache Tatsachenkenntnis zu wünschen übrig. Die einzelnen Missionare glauben manchmal noch, solche Bewegungen als singuläre Anormalitäten ignorieren zu können. Es wäre darum dringend notwendig, daß möglichst genaue Berichte über Bewegungen dieser Art von den Missionaren, die unmittelbar damit zu tun und einen guten Einblick in die örtlichen Verhältnisse haben, publiziert würden. Ethnologie und Missiologie wären dankbar dafür. Denn es liegen tatsächlich in diesem ganzen Erscheinungskomplex grundsätzliche Probleme, die auch den praktischen Missionar draußen unmittelbar angehen. Fallweise die lokal auftauchenden Köpfe dieses wuchernden Schachtelhalmes auszujäten, wird leider immer nur kurzfristige Säuberung bedeuten, solange der Wurzelstock lebendig bleibt. Auf diese eigentlichen Missionsprobleme soll demnächst in einem weiteren Aufsatz an dieser Stelle näher eingegangen werden.

---

[32] PIM vom 19. 11. 1945, S. 69.

Die Lage der katholischen Missionen in China um 1815

Prof. Dr. Joh. Beckmann S. M. B.

Die Zeiten von ca. 1700—1850 werden von den Missionshistorikern durchwegs als Zeiten des Verfalls und der Auflösung bezeichnet. Für China speziell haben die Entscheidung von 1742 über die chinesischen Riten und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu der Missionsarbeit sicherlich schwerste Hindernisse in den Weg gelegt, welche durch die immer systematischer werdende Verfolgung gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch bedeutend verschärft wurden. Das alles brachte es mit sich, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, von den Geschichtsschreibern über diese Zeiten möglichst schnell hinweggegangen wird und daß Einzeluntersuchungen über das erschwerte Wirken der Missionare, über ihre vielfach heroische Haltung und Wirkungsweise nur selten durchgeführt werden [1]. Das Jahr 1815, das im Titel angegeben ist, hat für die Missionsgeschichte Chinas keine besondere Bedeutung, ist aber der besonderen Erwähnung wert, weil für diesen Zeitpunkt erstmals im Archiv der Propaganda Berichte über alle Missionen des Reiches der Mitte vorliegen und zwar von den Missionsobern, den Bischöfen und Apostolischen Vikaren, selbst geschrieben, so daß es anhand dieser Berichte möglich ist, ein fast lückenloses Bild über die Gesamtlage der Mission in China während der Verfolgungszeit zu entwerfen. Von besonderem Wert sind darunter die Einsendungen der Bischöfe der Patronatsbistümer, die bekanntlich unter den Propagandaakten zu den Seltenheiten gehören.

Vom Bischof von Makao, Franciscus de N. Senhora de Luz Chacim O.F.M., liegen zwei Berichte vor, der eine datiert vom 15. April 1815 [2], der andere vom 18. Januar 1816 [3]- vom Bischof von Nanking, Cajetan Pires Pereira C.M., ein Bericht vom 24. Oktober 1815 [4], vom Bischof von Peking Joachim de Sousa Saraiva C.M. ein Ergänzungsschreiben vom 23. Januar 1817 zu seinem ausführlichen Bericht von 1815, der sich leider nicht unter den Akten befindet [5]. Dazu kommen die noch mehr ins einzelne gehenden Schreiben der Apostolischen Vikare und zwar des Apostolischen Vikars von Szetschwan, Bischof Gabriel Taurinus Dufresse vom 25. Sept. 1814 [6] und des Apostolischen Vikars von Fukien, Bischof Rochus Joh. Carpena O.P. vom 14. März 1816 [7], während vom Apostolischen Vikar von Schansi Msgr. Joachim Salvetti O.F.M. nur einzelne

1 K. S. Latourette, A History of Christian Missions in China. New York 1929, 180 ff.
2 Scritture originali riferite nelle Congregazioni Particolari delle Indie Orientali nel 1817, fol. 193—198.
3 f. 401—405.
4 f. 407—409.
5 1818/21, f. 621—628.
6 1817, f. 165—171.
7 f. 296—305. — Dieser Bericht wird kurz erwähnt bei T. M. Gentili, Memorie di un Missionario Domenicano nella Cina. Vol. II Roma 1887, 385 f.

Briefe aus dieser Zeit in Rom eintrafen. Im Brief vom 25. Sept. 1818[8] spricht er selbst von der Unmöglichkeit, einen genauen Bericht zu schicken, teils weil er durch die Verfolgung an den notwendigen Visitationen gehindert sei, teils weil er in diesen schwierigen Verfolgungszeiten sich nicht getraue, bis ins einzelne gehende Beschreibungen mit Angaben der Statistiken etc. auf dem schwierigen Landweg nach Makao zu schicken [9].

Aus den vorliegenden Dokumenten ergibt sich zunächst, daß die äußere Organisation der chinesischen Missionen intakt geblieben. Alle drei Patronatsbistümer waren besetzt, wenn auch die Bischöfe von Peking und Nanking nicht in ihren Diözesen residieren konnten. Der Bischof von Peking mußte infolge der scharfen Grenzsperre in Makao bleiben und vermochte nie, sein Bistum zu erreichen [10], während Msgr. Pires Pereira seinen Posten als Mitglied des mathematischen Tribunals in Peking nicht verlassen durfte [11]. Bemühungen, die beiden Bistümer miteinander auszutauschen, wurden von China aus angebahnt, scheinen aber nicht ernst in Rom oder Lissabon erwogen worden zu sein, zumal der Bischof von Peking gegen einen solchen Austausch protestierte [12]. Makao umfaßte die Provinzen Kwantung, Kwangsi und die Insel Hainan, Nanking die Doppelprovinz Kiangnan und die Provinz Honan, Peking die Provinzen Tschely (Hope) und Schantung. Dem Apostolischen Vikar von Szetschwan, dem ein Weihbischof in der Person von Msgr. Johann Ludw. Florens zur Seite stand, unterstanden als Administrator die Provinzen Kweitschu und Yünnan; der Apostolische Vikar von Fukien war Administrator von Tschekiang und Kiangsi und der von Schansi der Provinzen Schensi, Kansu und der Doppelprovinz Hukuang, dessen Jurisdiktionsverhältnisse jedoch nicht klar lagen und zu Zwistigkeiten zwischen Peking und Schansi gerade in dieser Zeit Anlaß boten [13].

Die meisten Priester zählte Makao. Es besaß ein Domkapitel mit 13 residierenden Domherren, ferner zwei europäische Weltpriester und 24 aus Makao, welche die Seelsorge in den drei Pfarreien der Stadt ausübten, und 9 chinesische Priester für die Seelsorge in den chinesischen Provinzen. An Ordenspriestern zählte die Stadt: 6 Lazaristen, 4 Franziskaner, 3 Dominikaner und 3 Augustiner. Dazu kamen die Prokuratoren der einzelnen Missionsgebiete, nämlich der Prokurator der Propaganda, J. B. Marchini, mit einem chinesischen Priester, ein spanischer Domini-

---

8 1818/21, f. 276—281.

9 f. 281. — Bekanntlich waren Briefe und Kartenskizzen, welche von einem Propagandamissionar, P. Adeodatus 1805 abgesandt und von den chinesischen Behörden aufgefangen wurden, Ursache blutiger Verfolgungen. Vgl. Latourette, 175 ff.

10 J. Van den Brandt, C. M., Les Lazaristes en Chine. Pei-ping 1936, 19.

11 Van den Brandt l. c. 15.

12 f. 625 r. — Er schlägt aber vor, den Bischof von Nanking zum Bischof von Peking zu ernennen und ihm die Verwaltung von Nanking vorderhand zu belassen, während er selbst auf den Bischofsstuhl von Peking resignieren wolle. Für Nanking müsse ein neuer Bischof ernannt werden, der fähig sei, im Lande selbst zu residieren.

13 In einer «Conventio permutationis Missionum» zwischen dem Bischof von Peking und dem Prokurator der Propaganda in Makao, Marchini, vom 14. März 1817, wird der Austausch der Mission der Propaganda in Peking gegen die des Bistums Pekings in der Provinz Hukuang vorgenommen. fol. 627.

kaner für Fukien und ein spanischer Augustiner für die Missionen seines Ordens in China, die allerdings um diese Zeit verwaist waren, ferner ein Franziskaner als Commissarius Terrae Sanctae und ein Weltpriester aus Goa als Militärgeistlicher. Zusammen beherbergte Makao 70 Welt- und Ordenspriester. — In die Diözese Nanking konnte infolge der Verfolgung kein europäischer Missionar vordringen. Elf einheimische Priester sorgten als Wandermissionare für die Christen. In Peking wirkten noch 4 europäische Lazaristen, 3 Portugiesen und 1 Franzose, P. Lamiot. Dazu kamen eine Reihe einheimischer Priester sowohl der portugiesischen wie französischen Residenz, Weltpriester und Lazaristen, deren genaue Zahl nicht angegeben ist; ferner 3 chinesische Priester [14], welche der Propaganda unterstanden und die Mission der Propaganda versahen. Die Diözese Peking zählte damals ca. 20 Missionare.

Von den Apostolischen Vikariaten besaß die Parisermission von Szetschwan die größte Priesterschar, nämlich 2 europäische und 27 einheimische [15]. Fukien mit Tschekiang und Kiangsi zählte 12 Priester: 3 spanische und 3 chinesische Dominikaner, 2 chinesische Lazaristen und 4 chinesische Weltpriester, und Schansi (ohne Hukuang) 10 Missionare: 2 italienische Franziskaner und 8 arbeitsfähige Weltpriester. Dazu kamen 2 kranke chinesische Priester und ein Bekennerpriester in der Verbannung. In Hukuang weilte als Provikar der selige Franz Clet C.M. und P. Dumazel C.M. mit meist 3 oder 4 chinesischen Lazaristen, während Nicolaus Ho aus dem Seminar von Neapel direkt dem Apostolischen Vikar von Schansi unterstand [16]. — Mit den Bischöfen und Apostolischen Vikaren weilten insgesamt noch 169 Missionare, davon 89 einheimische Priester in China.

Schon die Zahl der einheimischen Priester verrät die tatkräftige Sorge für die chinesischen Priester, aber auch die genannten Berichte sprechen mehr oder weniger ausführlich von diesen Bemühungen. So chreibt der Bischof von Nanking Msgr. Pires Pereira: «Seit 10 Jahren habe ich mich bemüht, daß stets einige chinesische Jünglinge in den Seminarien von Peking und Makao für das Priestertum (in der Diözese Nanking) herangebildet wurden» [17]. Und der Bischof von Peking verteidigt den Verkauf von Kirchengütern in Peking nicht nur mit dem Hinweis auf die Unbeständigkeit der chinesischen Regierung und die Habsucht der

---

[14] J. Fr. Richenet, Note sur la Mission des Lazaristes en Chine, spécialement à Pékin - 1817 -. Veröffentlicht von H. Cordier im T'oung Pao XX (1920/21), 117—129.

[15] Über diese Priester schreibt Msgr. Dufresse: «Quod spectat ad mores, iis indigenae (praeter duos de quibus infra commemorabitur) praediti sunt, quales sperari possunt apud Indos; quique ministros altaris in his regionibus praestant commendabiles; honestatem et modestiam prae se ferunt; fidem, pietatem et zelum habent; dociles sunt et oboedientes. Sed mediocri pollent scientia, unde in sacro ministerio et animarum directione sat frequenter errant. Singulis annis opus habent ut iterum exerceantur atque instruantur; in virtutibus non sunt ita solidati seu confirmati, ut omnimodam securitatem afferant . . . fol. 168.

[16] N. Gubbels O.F.M., Trois siècles d'Apostolat. Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870. Wu-chang — Paris 1934, 255 ff. — 1816 war hier der sel. Johannes von Triora O.F.M. des Martyrertodes gestorben.

[17] fol. 408.

untergeordneten Instanzen, sondern vorab mit der Betonung der Notwendigkeit eines einheimischen Klerus, für dessen Ausbildung er in Makao aufkommen müsse [18]. Die Hauptbildungsstätte für den Klerus der Patronatsbistümer befand sich im St. Josefs-Seminar von Makao, das unter der Leitung der Lazaristen stand [19]. — In Szetschwan unterhielten die Missionare des Pariser Missionsseminars eine Bildungsstätte für den einheimischen Klerus in Lolangkiu, im Grenzgebiet der Provinzen Szetschwan und Yünnan. Hier hatte der Gründer und Leiter desselben P. Hamel in dreiundreißigjähriger Tätigkeit 28 Priester zu den Stufen des Altares geführt [20]. Noch im gleichen Jahr 1814, als Msgr. Dufresse seinen eingehenden Bericht schrieb, wurde das Seminar und sein Leiter, Msgr. Florens, das Opfer der Verfolgung [21]. 1814 weilten im Seminar 20 Seminaristen, die ihre Studien in Szetschwan selbst vollendeten, und 18 weitere, die sich auf den Eintritt in das neu eröffnete Zentralseminar der Parisermissionare in Pulo-Penang vorbereiteten. — Fukien hatte bisher seine Priesteramtskandidaten nach Manila zur Ausbildung gesandt, wo sie im Kollegium Sancti Joannis Lateranensis auf Kosten der spanischen Krone erzogen wurden. 1813 konnte jedoch auch im Lande selbst in «pago Ki-Ching», auf einsamer Höhe bei Fogan, auf Grund einer Stiftung des Apostolischen Vikars Msgr. Calvo ein Seminar gegründet werden, in welchem 1816 12 Lateinschüler und ein Theologe weilten [22]. — Schansi besaß ebenfalls ein eigenes Seminar, das in erster Linie der Vorbereitung der Kandidaten für das Seminar von der Heiligen Familie in Neapel diente. Im Berichtsjahr 1817 studierten jedoch 6 Priesteramtskandidaten aus Schansi im Seminar von St. Josef in Makao, unterhalten vom Prokurator der Propagandamissionen Chinas, weil die Überfahrt nach Europa seit Jahren sehr schwierig war, und weil Msgr. Salvetti, wie er schrieb, kein großes Vertrauen zu der Erziehung in Neapel besaß [23].

Die Tätigkeit der Priester erhielt eine wertvolle Unterstützung durch chinesische Jungfrauen, die, wenn auch nicht satzungsgemäß, so doch seinsgemäß den Beruf von Schwestern ausübten. Von der Tätigkeit solcher Schwestern berichten die Apostolischen Vikare von Fukien und Szetschwan. In Fukien bestanden zwei kleinere Gemeinschaften von je 10 und 9 Jungfrauen, die nach der dritten Regel des hl. Dominikus lebten. Dazu kamen in der ganzen Mission 600 Jungfrauen, die in ihren Familien verblieben [24]. Sie führten ein jungfräuliches Leben der Armut, der Abtötung und des Apostolates und trugen viel zum guten

---

18 fol. 625.

19 Vgl. die Artikelfolge: «O Seminario de S. José de Macau» im Boletim do Governo Ecclesiastico da Diocese de Macau. Vol. I—V.

20 A. Launay, Histoire des Missions de Chine. Mission du Se-tchoan. Vol. II, Paris 1920, 200 ff.

21 Ebd. 217 ff. Auch der Apostolische Vikar selbst wurde bald darauf gefangen genommen und starb als Martyrer am 14. Sept. 1815. Ebd. 230 ff.

22 T. M. Gentili l. c. 382 ff.

23 fol. 279.

24 Der Apost. Vikar schreibt tatsächlich von «sexcente femine», vielleicht in der Bedeutung von «viele»?

Geist der Familien und Gemeinden bei [25]. Auch Msgr. Dufresse lobt den Eifer dieser Jungfrauen in seinem Vikariat. Ein eigentliches Frauenkloster bestand nur in Makao, eine Niederlassung der Klarissinnen, die der geistlichen Leitung der dortigen Franziskaner unterstanden.

Von Katechisten und Lehrern berichten auch die Apostolischen Vikare von Fukien und Szetschwan, ohne indessen ihre Zahl genau anzugeben oder ihren Aufgabenkreis näher zu umschreiben.

Die Zahl der Christen wird von den Patronatsbischöfen summarisch, von den Apostolischen Vikaren genau nach den einzelnen Christengemeinden angegeben. Makao zählte 11 000 Christen, davon 4000 in Makao selbst, Nanking 30 000, Peking 40 000, davon 5—6 000 in der Stadt Peking [26], Fukien 40 000, Szetschwan 55 790 und Schansi (mit Hukuang) schätzungsweise 45 000. Insgesamt zählte demnach die chinesische Mission um 1815 rund 221 000 Christen.

Da seit Jahrzehnten in fast allen Gebieten eine mehr oder weniger ausgedehnte blutige Verfolgung herrschte, von denen alle Berichte vielfach ausführlich Rechenschaft geben, so mußten sich die Missionare in erster Linie um die Stärkung und den Zusammenhalt der Christengemeinden bemühen, was auch in den meisten Sprengeln gelang. Darüberhinaus können vorab Fukien und Szetschwan von Fortschritten der Mission auch unter den Heiden berichten. So weist der Apostolische Vikar von Fukien ausdrücklich darauf hin, daß seine Mission 1794 erst 18 000 Christen zählte und der von Szetschwan rühmt für die stets neuen Fortschritte inmitten der Verfolgung vorab die Arbeit der einheimischen Priester [27].

Mit welch riesigen Schwierigkeiten die Seelsorge der weit zerstreut wohnenden Christen und die Bekehrung der Heiden verbunden war, lassen die vielfach lakonisch kurzen Antworten auf die Frage nach Kirchen oder Wohnsitzen der Bischöfe und Missionare ahnen. Abgesehen von den drei Pfarreien in Makao und den zwei noch bestehenden Kirchen in Peking konnte von einem festen Wohnsitz der Missionare keine Rede sein. War eine Gegend ruhiger und vor Verfolgern sicherer, so konnten die Missionare wohl länger an einem Orte weilen, aber durchschnittlich vollzog sich die seelsorgliche Arbeit auf beschwerlichen und unsicheren Reisen von Gemeinde zu Gemeinde, bzw. von Familie zu Familie. So schreibt z. B. Msgr. Dufresse: «Die Betreuung dieser Christen geschieht meist in den Häusern der Christen, die dafür besonders geeignet

---

25 «Catechismum, et de more preces, puellas et suos nepotes docent, infirmos non solum consolantur . . . et revera multorum virorum non solum ex tepidis, sed ex ipsis gentilibus conversio, illarum sollicitudine debetur; ipsae certe in causa sunt, ut in multis domibus SSum Rosarium communi et alta voce recitetur: uno verbo (si fidem pio Missionario praebere licet) non paucae ex his virtutes Sanctarum Catarinae Senensis et Rosae Limanae cum suis poenitentiis emulentur. Verum tamen si inter tot, una vel altera ad nostram humiliationem aliquod exemplum fragilitatis, et etiam pravitatis dedit, nihil mirum in Regione gentilicia et ubi clausurae minime patet.» fol. 305 r.

26 Nach Richenet l. c. 121.

27 A. Launay l. c. 191 schreibt, daß die Christenzahl in Szetschwan von 1801—1815 um 15 000 Gläubige zugenommen habe.

und sicher sind. Diese «Stationen» sind wegen der weiten Zerstreuung der Christen sehr zahlreich: in Ost-Szetschwan 123, in West-Szetschwan 73, im Norden 73 und im Süden 183, in der ganzen Provinz 577; in der Provinz Kweitschu sind es 10 und in Yünnan 25» [28].

Über die Qualität der Christen wird von den Bischöfen mit ungeschminkter Offenheit berichtet. Bei aller Anerkennung heroischer Einzelbeispiele in den verschiedenen Verfolgungen, sind bei den Durchschnittschristen Furcht und Angst — ja, wie für Nanking besonders hervorgehoben wird, selbst bei den einheimischen Priestern — vorherrschend. Dazu kommen infolge der Priesternot und der Seelsorgemängel auch heidnische Unsitten, besonders bezüglich des Ehelebens und der Kindererziehung, materielle Gesinnung und Wucher. Auch von eigentlichen Glaubensabfällen und von Apostaten im Dienste der Verfolger ist gelegentlich die Rede. Trotzdem gewinnt man den Eindruck, daß zumal die Apostolischen Vikare, die in ihren Sprengeln wie einfache Missionare wirkten, an die Christen inmitten der Verfolgung hohe Anforderungen stellten. In den christlichen Familien wurden die täglichen Gebete gemeinsam und laut verrichtet. Auch die Beobachtung der Sonn- und Festtage, der Fastenordnung, etc., wird durchwegs anerkannt. Der Unterhalt der Priester durch die Gemeinden ist überall selbstverständlich.

Einer besonderen Fürsorge von Seiten der Oberhirten erfreuten sich die Christen in den Gefängnissen und in der Verbannung (nördlich der chinesischen Mauer). Diese wurden vor allem vom Bischof von Peking und dem Apostolischen Vikar von Schansi betreut. Jener meldete der Propaganda, daß er allein von den in Peking verkauften Kirchengütern 2560 Taels für die verbannten Christen, Priester und Laien, verwandt habe [29].

Dem Bischof von Peking, der in Makao weilte, unterstanden auch die werdenden Christengemeinden Koreas. Die Katholiken waren ohne Priester, und so suchte er nach Mitteln und Wegen, ihnen priesterliche Hilfe zuteil werden zu lassen. Zwei chinesische Priester, Florianus Xin und Johannes Van, hätten sich schon lange für diese Mission bereit erklärt und sich bei ihm in Makao eingefunden (erzogen und geweiht im Seminar St. Josef). Nachdem die Erkundigung über einen Meeresweg von Fukien nach Korea nach Nachrichten des dortigen Apostolischen Vikars bisher resultatlos verliefen, habe er die beiden Priester am 4. Jan. 1817 auf dem beschwerlichen Landweg nach Korea gesandt. Sie hofften auf dem gleichen Weg ins Land eindringen zu können, wie ihr Vorgänger, der als Martyrer verstorbene Petrus Jakobus (Tsiu) [30]. Wegen der schwierigen Verbindungen habe er Johannes Van zu seinem Generalvikar für Korea mit allen Vollmachten ernannt und im Falle seines Todes Florianus Xin. Sie mußten als Händler durch ganz China nach

---

28 fol. 167.

29 fol. 623 r. — Tael = chinesische Münzeinheit, von 5—600 Gran Silber. S. Couling, The Encyclopaedia Sinica. Shanghai 1917, 539.

30 P. Tsiu starb 1801. Über ihn und die junge Kirche von Korea vgl. Ch. Dallet, Histoire de l'Eglise de Corée. Vol. I Paris 1874, 128 ff.

Korea reisen. Der Handel müsse sie den Häschern unterwegs verbergen, — vor allem die verräterischen liturgischen Gegenstände — und sie gleichzeitig ernähren. Waren im Wert von 1000 Taels habe er ihnen mitgegeben. Neben der Seelsorge habe er ihnen zunächst eine doppelte Aufgabe übertragen: 1. einen leichteren Weg nach Korea ausfindig zu machen und 2. geeignete koreanische Jünglinge nach Makao zu senden, damit sie im dortigen Seminar zu Priestern erzogen und gebildet würden [31].

In allen Berichten wird von dem lastenden Priestermangel gesprochen und von der Unmöglichkeit, neue Missionare ins Landesinnere führen zu lassen. Einige dieser Missionare warteten jahrelang in Makao auf eine sich bietende Gelegenheit und nur der eine oder andere konnte in dieser Zeit auf dem beschwerlichen Weg über Hinterindien und Yünnan sein Missionsgebiet erreichen. Dazu kam, was die Berichtsschreiber noch nicht wissen konnten, die Tatsache, daß durch die Folgen der französischen Revolution und der napoleonischen Kriege der missionarische Nachwuchs aus Europa fast ganz ausblieb, so daß die chinesische Mission noch fast 20 Jahre lang in einer äußerst prekären Lage ausharren mußte, bis ein allmählicher Aufschwung zum Besseren erfolgen konnte.

---

31 f. 626. — Ch. Dallet l. c. kennt weder die Bemühungen des Bischofs um die koreanische Kirche noch die Reise der beiden Priester, von denen wir auch sonst keine weiteren Nachrichten haben, so daß wohl angenommen werden darf, daß sie ihr Ziel nicht erreichten.

Zur Geschichte der portugiesischen Missionen in Brasilien.

Von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B., Uznach.

Der neueste Geschichtsschreiber der portugiesischen Missionen, Antonio Lourenço Farinha hat im ersten Band seines Werkes neben Afrika auch Brasilien behandelt [1]. Der südamerikanische Teil ist etwas anders aufgebaut als der afrikanische: der gewaltige Länderkomplex wird nicht in seinen einzelnen Abschnitten besprochen, sondern als Gesamtheit. Dabei wird dem kulturellen Zustand der Indianer in der Entdeckungszeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet, später den Versuchen eines sozialen Aufbaues im christlichen Sinne unter den Eingeborenen.

Als Pedro Cabral mit seiner Indienflotte 1500 die Terra de Vera Cruz entdeckte, konnten seine Neger-Dolmetscher die Sprache der dortigen Leute nicht verstehen. Von den 8 Weltgeistlichen und den Franziskanern der Flotte blieb keiner in Brasilien zurück; doch meldete einer der Begleiter Cabrals dem König von Portugal, er möge sofort Geistliche kommen lassen, um die Eingebornen zu taufen (420). Der niedrige Kulturstand der Indianer, die unstet umherschweiften und weder Arbeit noch Viehzucht kannten, fiel schon damals auf. Ein Jahr später hieß es, sie seien «wild und rachsüchtig, blutdürstige Menschenfresser, Leute, die sich mehr für die Sklaverei eigneten als für die Bekehrung» (424). Tatsächlich war den Eingeborenen Brasiliens jener Zeit die Menschenfresserei Kult und Fest, Freude und Ruhmestat. Der Gedanke, aus dem Fleisch und Blut des getöteten Feindes dessen Kraft zu gewinnen, mag ursprünglich mitgespielt haben. Die Opfer, die zur Schlachtung bestimmt waren, wollten vielfach nicht befreit werden, sondern empfanden ihren Tod als eine Heldentat. Solange die Menschenfresserei derart eingeschätzt wurde, konnte das Christentum nicht Wurzel fassen. 1556 haben die Caetés bei Bahia den ersten Bischof von Brasilien gefressen [2]. In den folgenden Jahren wuchs die Militärmacht der Portugiesen und 1559 begannen die Indianer, sich der Menschenfresserei zu schämen (425—431).

Die ersten Missionare waren Weltgeistliche und Mitglieder des Christusordens. Bis 1535 gab es bereits 6 Pfarreien. Die Seelsorgsstellen mehrten sich mit der Zahl der europäischen Niederlassungen. Manchen Missionaren gelang es, die Opfer der Menschenfresserei heimlich zu taufen, bevor sie getötet wurden. Oeffentlich durfte es nicht geschehen: denn die Zauberer versicherten, das Fleisch würde durch die Taufe seinen natürlichen Wohlgeschmack verlieren. Im März 1549 kamen als erste Jesuiten P. Manuel de Nobrega, drei weitere Patres und 2 Brüder. Mutig gingen sie daran, die Sitten der Kolonisten zu besern, begannen aber auch sogleich, die Sprachen der Indianer zu lernen. Auf Wunsch der Weltpriester und der Jesuiten gründete der König von Portugal im Februar 1551 das erste Bistum in Bahia. Dadurch wurde die Organisation der Pfarreien begünstigt, die Weltpriester konnten die Seelsorge der Weißen und Mischlinge übernehmen, während die Jesuiten sich mehr den Indianern zuwandten. Die Patres paßten sich der Art der Wilden möglichst an, suchten sie durch Musik und Tanz zu gewinnen, sodaß ein ehemaliger Generalvikar von Goa daran Anstoß nahm. Für den Unterricht hatte Br. Pero Correia, ein ehemaliger Kolonist, bereits 1552 einen kleinen Katechismus in die Tupi-Sprache übersetzt. Später wurde das Guarani allgemeine Missions-Sprache. Die Jesuiten meinten, daß die Idiome der Indianer weniger schwer zu erlernen seien als jene der Bantu-Neger. Schon in den ersten Jahren ihrer Tätigkeit führten die Jesuiten Handwerkerschulen

---

1 A expansão da fé na Africa e no Brasil I., Lisboa 1942. Über Afrika vgl. NZM 1946 S. 136—142. Der Brasilien-Teil umfaßt S. 419—542.

2 Über den ersten Bischof hat P. Odulf van der Vat eine ausführliche Arbeit veröffentlicht in Revista Eclesiástica Brasileira vol. 1—3, 1941—1943. Vom Tode des Bischofs vol. 3 p. 676—679.

ein und bauten Industrien auf, um die jungen Indianer an regelmäßige Arbeit zu gewöhnen und den Bekehrten einen gewissen Kulturstand zu vermitteln. Farinha, der sonst die Bedeutung der Weltpriestermissionare so betont, gesteht für Brasilien der Gesellschaft Jesu den Vorrang in der Missionsbetätigung zu. Unter dem ersten Provinzial der brasilian. Jesuiten, P. Nobrega, entwickelten sich die Kollegien und höhern Schulen ebenso günstig wie die Einrichtung der Indianerdörfer. Für beide Zwecke bot der König von Portugal staatliche Unterstützungen, die jedoch allein nicht ausgereicht hätten. Da ein Zusammenleben der getauften Indianer mit den heidnischen die Heranbildung einer christlichen Gemeinschaft unmöglich erscheinen ließ, wurden die Neugetauften in eigenen Dörfern angesiedelt, meist im Küstengebiet. Dort hatten sie unter der Leitung des Missionars ihre eigene Tagesordnung und Erziehung, ja ihr eigenes Militär. Musik, Gesang und Spiel brachte frohes Leben in die Siedlung. Freilich lösten sich auch manche Dörfer bald wieder auf, besonders in Zeiten des Hungers oder ansteckender Krankheiten. Doch hat das System wesentlich dazu beigetragen, Hunderttausende von Indianern zu einem friedlichen Leben und zu einer gewissen Bildungsstufe zu führen. Die Missionare bemühten sich auch um die Bekämpfung der Krankheiten, errichteten Spitäler und wandten sich vor allem gegen die Sklaverei und die Zwangsarbeit. Sie wurden die eigentlichen Beschützer der Indianer, zogen sich dadurch allerdings auch die Feindschaft jenes Teils der Kolonisten und Mischlinge zu, die den Gewinn des Sklavenhandels und der rücksichtslosen Ausbeutung der Eingeborenenarbeit nicht missen wollten. Der König stand grundsätzlich für die Freiheit der Indianer ein. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts war das Missionswerk in Brasilien so gut fortgeschritten, daß es sogar mit dem japanischen verglichen wurde, dessen Blüte damals die katholische Welt begeisterte (477). Mit der Zeit begannen auch andere Orden, sich der Indianer anzunehmen, so Franziskaner und Karmeliten. Leider fand sich kein Weg trotz mancherlei Versuche, auch für die Indianer-Frauen entsprechende Erzieherinnen zu gewinnen (482). Unter dem Weltklerus waren manche bedenkliche Elemente, auch Abkömmlinge von Juden und Mauren, die aus dem Bereiche der Inquisition in das freie Brasilien gezogen waren.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts kamen äußere Bedrohungen seitens der Franzosen, Engländer und Holländer über die Kolonie, im Innern häuften sich Streitigkeiten und Unruhen. An der Küste war ein Überfluß von Konventen, aber nur wenige Ordensleute wollten sich der Indianer annehmen oder gar die wilden Stämme des Inlandes aufsuchen. Damals begannen die Jesuiten ihre Missionen am Maranhão, die jedoch von den Feindseligkeiten der Sklavenhändler ständig behindert waren. Mehrmals wurden die Missionare ausgewiesen. Der große Führer der Mission war P. Antonio Vieira. 1693 erfolgte eine gewisse Abtrennung der Missionsgebiete zwischen Jesuiten, Franziskanern, Kapuzinern und Karmeliten. Kurz zuvor war eine Anzahl von neuen Bistümern errichtet worden. Der Nachwuchs an Geistlichen war in Brasilien gut, besonders die Jesuitenkollegien sorgten für rechte Vorbildung. Die meisten Kleriker waren Portugiesen oder Halbweiße, die in der Kolonie geboren waren. Aus den Indianern einheimische Priester heranzubilden, erschien unmöglich, hingegen gab es schwarze Priester, wohl aus den Familien von Negersklaven (510 f.). Farinha schildert als Beispiel einer Weltpriestermission die Bekehrung der Orizes durch Pfarrer Lima (1713). Von den berühmten Paraguay-Reduktionen der Jesuiten gehörten 7 zu Brasilien. Das Urteil des Verfassers über ihre Einrichtung und Zweckmäßigkeit ist ein sehr günstiges (529). Bei der Aufhebung des Jesuitenordens 1757 wurden nicht nur dessen Indianerdörfer einer Zivilverwaltung übergeben, sondern alle Missionsreduktionen der anderen Ordensleute und des Weltklerus, die etwas freier organisiert waren. Damals standen z. B. 18 Dörfer unter Weltpriestern, 20 unter den Benediktinern. Daß ein weltlicher Direktor an Stelle des Missionars trat, wirkte sich äußerst nachteilig aus. Für das Schulwesen bedeutete der Wegzug der Jesuiten einen unersetzlichen Verlust [3].

A. L. Farinha hat seiner zusammenfassenden Missionsgeschichte von Brasilien eine aufrichtige, durch viele Einzelnzüge bereicherte Darstellung gegeben, die aus den besten Quellen schöpft. Diese werden allerdings — ebenso wie beim afrikanischen Teil — nur selten deutlich genannt. Daß er für das kleine Beispiel von der

---

[3] In einem Anhang berichtet Farinha über die Institute zur Ausbildung von Missionären im heutigen Portugal S. 545—551.

Orizes-Mission des Pfarrers Lima eine gleichzeitige Monographie anführt (524), spricht für seine Gewissenhaftigkeit.

Zur Quellenkunde der brasilianischen Mission bietet einen Beitrag die Veröffentlichung eines Kataloges der Brasilien-Manuskripte in der Universitätsbibliothek von Coimbra, die Francisco Morais 1941 besorgt hat[4]. Die Schrift umfaßt natürlich nicht nur Missionssachen; es ist sogar ein ziemlich kleiner Teil, der sich darauf bezieht. An Katechismen findet sich eine Gramatica da Lingua geral do Brazil, mit einem Wörterbuch und einem kleinen Katechismus verbunden, leider ohne Datierung (S. 4 n. 69)[5]. Dann ein weiterer Katechismus in der Einheitssprache, verfaßt von P. Philipp Betendorff, «traduzida em lingoa irregular», also in eine Stammessprache übersetzt (S. 114 n. 1089, cf. Streit BM III p. 452). Reichlich sind die Materialien zur Jesuitenmission. Eine Schrift über die Frühzeit Brasiliens hat nach Ansicht des Herausgebers einen Jesuiten um 1591 zum Verfasser (S. 3 n. 54). Von der Jesuitenmission unter König Philipp III. handelt S. 66 n. 601. Unveröffentlichte Predigten und eine Denkschrift des berühmten P. Vieira finden sich S. 3 n. 57/58, S. 6 n. 111, S. 29 n. 480. Zahlreich sind die Dokumente zu der vielumstrittenen Maranhão-Mission: S. 4 n. 76, S. 15 n. 448, S. 31 n. 493. S. 39 n. 548, S. 40 n. 553. Vom Jesuitenkolleg in Bahia handelt S. 38 n. 547 (1679). Die Korrespondenz des Visitators P. Fr. Toledo S. J. dürfte auch Missionsfragen berühren (S. 63 n. 570). In die Zeit der Aufhebung des Ordens führen die Dokumente über den Verkauf der Jesuitengüter (S. 76 n. 706) und über ehemalige Kollegien (S. 85 n. 707). Ein königliches Dekret über die Freiheit der Indianer vom 14. 9. 1758 dürfte mit der Aufhebung der Reduktionen in Verbindung stehen, ebenso das gleichzeitige über den Grundbesitz der Ordensleute (S. 101 n. 707). Beiträge zur Missionstätigkeit anderer Orden liefern: ein Brief über die Karmeliten am Maranhão (S. 64 n. 505), die Verordnung von 1709, die der Übertragung einer Karmelitenmission an italienische Franziskaner gilt (S. 79 n. 706), ein Reskript über die Spitalbrüder (S. 27 n. 466), vielleicht auch die Schrift gegen die Pará-Missionare 1658 (S. 64 n. 582. Oder waren es Jesuiten?). Von der Junta das Missioens, dem brasilian. Missionsrat, berichten S. 39 n. 548, S. 61 n. 567 und S. 90 n. 707 (1699, 1739).

Die Vorrede des Katalogs spricht verheißungsvoll von der Publikation der wichtigsten Texte. Hoffentlich finden dabei die Missionsdokumente liebevolle Behandlung.

Zur brasilianischen Missionsgeschichte der Franziskaner hat P. Odulf van der Vat, Professor der Kirchengeschichte in Divinópolis, ein Doktor aus Prof. Schmidlins Schule, eine Anzahl wertvoller Arbeiten veröffentlicht, die sich durch gewissenhafte Heranziehung aller Quellen und sorgfältige Kritik der früheren Literatur auszeichnen. So behandelt er die ersten Martyrer Brasiliens: einige Franziskaner wurden um 1518 in Porto Seguro bei einem Indianer-Aufstand ermordet, der die junge Siedlung vernichtete. Sie hatten etwa zwei Jahre unter den Eingeborenen gewirkt[6]. Eine weitere Studie gilt den Missionären seines Ordens, die 1534 kurze Zeit in Bahia weilten, wo der erste portugiesische Kolonist Diogo Alvares Corrêa als Caramurú Häuptling der Tupinambas war, Vater einer zahlreichen Familie von Mischlingen[7]. In der Südprovinz Santa Catarina hatte ein bekehrter Indianer bei den Carijós den Glauben verkündet. So fand Frei Bernardino de Armenta freundliche Aufnahme, als er 1538 mit einigen Mitbrüdern dorthin kam. Sie richteten eine Missionssiedlung ein, die viel Züge der späteren Reduktionen an sich trug. Leider wurden 1548 durch Sklavenjäger Franziskaner und Indianer gefangen und verschleppt[8]. Die

---

[4] Publicações do Instituto de Estudos Brasileiros da Faculdade de Letras de Coimbra. Catálogo dos Manuscritos da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra relativos ao Brasil. Extractos do Catálogo de Manuscritos da Biblioteca de Coimbra por Francisco Morais, Conservador do Instituto de Estudos Brasileiros, Coimbra 1941. 127 pp.

[5] Über die ersten Katechismen der Jesuiten in brasilianischer Sprache: P. Serafim Leite, Leonardo da Vale, autor do primeiro «Vocabulário na lingua Brasílica» (1591) - in: Verbum, Publicação trimestral das faculdades Católicas I, Rio de Janeiro 1944, p. 18—28. Von unserm Manuskript ist dort nicht die Rede.

[6] Revista Eclésiástica Brasileira vol. 5 S. 568—591 (1945): Os Protomártires do Brasil.

[7] Frei Diogo de Borba ou os Franciscanos e o Caramurú, in Revista «Santo Antonio», Baía 1941, p. 187—191.

[8] Os Primeiros Missionários de Santa Catarina, in Vozes de Petrópolis 1944, p. 656/87.

Gründung des 3. Ordens vom hl. Franz für Weltleute, die ältere Chronisten bereits auf 1535 ansetzen, verweist Frei Odulfo etwa in die Mitte des 17. Jahrhunderts. Hingegen finden sich um 1575 in Olinda regulierte Terziarinnen, an ihrer Spitze die fromme Witwe Dona Maria da Rosa, die 1552 den Jesuiten als Dolmetsch bei den Indianerbeichten gedient hatte. Diese Schwestern widmeten sich hauptsächlich der Erziehung von weißen Waisenmädchen [9]. Eine abenteuerliche Fahrt spanischer Franziskaner an der brasilianischen Küste, die mit der Flotte zur Besiedelung der Magellan-Straße unterwegs waren (1582/83) brachte die erste Niederlassung des Ordens in S. Paulo mit sich [10]. Als Feldprediger für die portugiesischen Soldaten wirkten Franziskaner im 18. Jahrhundert. 1783 wurde auf der Insel Trindade vor der Küste des Staates Espírito Santo ein fester Posten eingerichtet, der zeitweise von zwei Patres besetzt war. Sie leiteten die kleine Pfarrei des einsamen Eilandes [11].

Die vorliegenden Studien zeigen die ernsthafte Sorge, die lokale Missionsgeschichte Brasiliens durch genaueste Forschung auf eine sichere Grundlage zu stellen und durch Heranziehung neuer Texte zu bereichern.

Missionalia Hispanica.

Von Johann Specker, S. M. B.

Es wurde in dieser Zeitschrift bereits darauf hingewiesen, welchen Aufschwung das spanische Missionswesen vor allem in den letzten Jahren genommen hat [1]. Überraschend schnell hatte sich Spanien von den Wunden des Bürgerkrieges erholt, besonders was die missionarische Tätigkeit betrifft. Es sind nicht nur in kurzer Zeit die alten Missionszeitschriften wieder erstanden; es traten bald auch neue auf den Plan. Was diesem Lande aber bisher noch fehlte, war ein missionswissenschaftliches Fachorgan von allgemeiner Gültigkeit, das über den Interessen eines einzelnen Ordens stand. Die bisherigen Veröffentlichungen waren entweder mehr volkstümlicher Natur oder vertraten einseitig die Interessen eines einzelnen Ordens [2]. Mit der Gründung des «Consejo superior de investigaciones cientificas» kam im Jahr 1939 die große Zentralisierung des gesamten Studien- und wissenschaftlichen Forschungswesens [3]. Erhebliche staatliche Subventionen [4] ermöglichten bald die Ausgabe verschiedenster wissenschaftlicher Fachorgane. Im Jahre 1940 erschien erstmals die «Revista de Indias», Zeitschrift für Geschichte, Archeologie, Kunst, Philologie, Literatur, Geographie und Ethnographie in den spanischen Ländern [5]. Es scheint, daß anfänglich geplant war, auch der Missionsgeschichte in dieser Zeitschrift Raum zu geben, denn in den ersten Jahrgängen begegnen wir verschiedenen missionsgeschichtlichen Beiträgen. Man mußte aber bald eingesehen haben, daß in einer so vielseitigen Zeitschrift die spanische Missionsgeschichte nur stiefmütterlich berücksichtigt werden konnte. Gerade in Anbetracht des unerschöpflichen Quellenmaterials, das noch in den spanischen Archiven verborgen liegt, konnte man darum das Erscheinen der

---

9 Santo Antonio 1942, p. 6—19: A Primeira Ordem III. a do Brasil.
10 Franciscanos espanhóis na costa do Brasil, in: Vozes de Petrópolis 1943, p. 78—109.
11 Revista Ecl. Brasileira 1944, p. 654—660: Capelães Militares na Ilha da Trindade.

1 NZM I (1945) 3f.; II (1946) 5f.
2 Volkstümlicher Natur ist z. B. die Zeitschrift der Jesuiten «El Siglo de las Misiones» und das Organ der Unio Cleri «Illuminare». Sehr gediegen ist die Zeitschrift der Augustiner «La Ciudad de Dios». Das «Archivo Ibero-Americano» der Franziskaner hat streng wissenschaftlichen Charakter und bringt im Rahmen der Ordensgeschichte immer wieder gediegene Beiträge zur Missionsgeschichte, die an dieser Stelle bereits gewürdigt wurden. Cf. NZM II (1946) 143—146.
3 Consejo superior de investigaciones cientificas. Catálogo (1940—1945) Madrid 1945. 128 pp. S. 6.
4 Nach einer Pressemeldung betrugen die Subventionen im Jahre 1940/41 rund 10 Millionen Pesetas, im Jahre 1944 mehr als 12 Millionen Pesetas.
5 Catálogo 72.

«Missionalia Hispanica», eines Organs, das nun diese verborgenen Schätze zu heben gedenkt, nur begrüßen [6]. Die ersten zwei Jahrgänge, die uns vorliegen, wurden vom «Instituto Fernández de Oviedo», dem Institut für Geschichtswissenschaft herausgegeben. Als Redaktoren zeichnen Angehörige von 5 verschiedenen Orden: Constantino Bayle, S. J., José Castro Seoane, O. de M., Francisco Mateos, S. J., Fidel de Lejarza, O. F. M., Manuel Merino, O. S. A., Antonio Figueras, O. P. Neuestens wurde nun die Missionsgeschichte auch vom Institut für Geschichtswissenschaft losgelöst und das «Instituto Sto. Toribio de Mogrovejo» für spanische Missionswissenschaft gegründet [7].

In der Einführung zum ersten Jahrgang [8] gibt P. Fidel de Lejarza O.F.M. einen Überblick über die Verdienste Spaniens am Missionswerk der Kirche. Nicht nur in der Missionierung der neuentdeckten Länder hat sich Spanien große Verdienste erworben, auch sonst waren spanische Missionare auf den verschiedensten Missionsfeldern tätig (Ägypten, Persien, Kongo, Canarische Inseln). Weiter hatte Spanien einen Hauptanteil an der mittelalterlichen Mohammedanermission. Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Islam brachte dieses Land drei große Missionstheoretiker hervor: Ramón de Peñafort, Ramón Martí und Ramón Llull [9]. So weist denn die spanische Missionsgeschichte Tatsachen und Persönlichkeiten auf, über die wir bis heute zum Teil nur allgemeine Kenntnisse haben, die deshalb wert sind, näher erforscht zu werden. Nur wenig wissen wir z. B. von den Missionsmethoden der alten spanischen Missionspioniere, über deren ethnographische, linguistische und medizinische Studien, über die Heranbildung des einheimischen Klerus usw., alles Dinge, deren Kenntnis auch der heutigen Missionsarbeit wertvolle Anregungen geben können. Mit dieser «Presentación» ist der Rahmen der Zeitschrift ziemlich deutlich umschrieben.

Wie zu erwarten, nimmt die spanisch-amerikanische Missionsgeschichte den größten Raum ein. An erster Stelle steht eine äußerst aufschlußreiche Arbeit von Constantino Bayle, S. J., über die Kommunionpraxis unter den Indianern Amerikas [10]. Die Frage geht nicht in erster Linie um die Häufigkeit des Kommunionempfanges, sondern vor allem um die Zulassung der Indianer zur hl. Kommunion überhaupt. Die Auffassung, daß die Indianer keine Menschen (no faltara la que tenía a los indios por bestias), und darum zum Kommunionempfang unfähig seien, war weit verbreitet. Selbst die Bulle Paul III., in der ausdrücklich erklärt wurde, daß die Indianer Menschen seien, brachte keine wesentliche Änderung der Praxis. Wenn auch nicht alle Orden gleich streng vorgingen, verhalfen doch erst die Jesuiten einer milderen Auffassung zum Durchbruch. — In ein bisher ziemlich unbekanntes Gebiet der Missionsgeschichte führt uns der Artikel von José Castro Seoane, O. de M., über die Verbreitung der Merzedarier in den amerikanischen Kolonien [11]. Zunächst wird über die rechtlichen Grundlagen für die Missionstätigkeit des Ordens berichtet und dann ein Überblick gegeben über Verbreitung, Organisation und Stand in den verschiedenen Kolonien Amerikas. — Einen Beitrag zur Vorgeschichte der Amerikamission der Jesuiten liefert F. Mateos, S. J. [12]. Die Ursachen, daß die langjährigen Bemühungen um Zulassung zu den spanischen Kolonien so lange erfolglos blieben, sind zu suchen zum Teil im

---

6 «Missionalia Hispanica», Revista Cuatrimestral, editada por la sección de Misiones del Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo». Año I 1944. Redacción y Administración: Medinaceli, 4. Madrid.

7 Durch Dekret vom 1. Februar 1946. Missionalia Hispanica III, 5 f. Direktor des Institutes ist Constantino Bayle, S. J., und als Chefredaktor zeichnet P. Fidel de Lejarza, O. F. M. Da der dritte Jahrgang (1946) noch nicht vollständig vorliegt, wird er in dieser Umschau nicht berücksichtigt.

8 Presentación I, 5—11.

9 Dazu kommen später José de Acosta und Thomas a Jesu.

10 La comunión entre los indios americanos. I, 13—72. Die Arbeit wurde bereits früher veröffentlicht in der «Revista de Indias» IV (1943), 179—254.

11 La expansión de la Merced en la América Colonial. I, 73—108; II, 231—290, mit angekündigter Fortsetzung. Der 1. Teil erschien ebenfalls in der «Revista de Indias» IV, 405—440.

12 Antecedentes de la entrada de los Jesuítas españoles en las misiones de América (1538—1565). I, 109—166.

Orden selbst, wo diese Bestrebungen bei namhaften Mitgliedern auf Widerstand stießen, zum größten Teil aber beim spanischen Indienrat, der die Bemühungen lange Zeit zu sabotieren verstand. Eine Fortsetzung dieser Arbeit bildet der Artikel des gleichen Verfassers über die erste Expedition von Jesuitenmissionaren nach Peru [13]. Daß die Bemühungen schließlich mit Erfolg gekrönt wurden, war den engen Beziehungen zu verdanken, die den dritten Jesuitengeneral Franz Borja mit dem spanischen Königshof verbanden. — Eine großangelegte Arbeit liefert Fidel de Lejarza, O. F. M., über die Missionsmethode in Neu Santander im 18. Jahrhundert [14]. Zunächst befaßt sich der Autor ausführlich mit Land, Leuten, Sprachen, Sitten und Gebräuchen, mit der Eroberung des Landes, um dann ebenso ausführlich auf die Entwicklung der Mission, ihre Methoden und Erfolge einzugehen. — Über die Anfänge und die Ausdehnung des Dominikanerordens in Amerika berichtet Antonio Figueras, O. P. [15]. — Anfänglich wurden in die spanischen Kolonien nur vier missionierende Orden zugelassen, nämlich Franziskaner, Dominikaner, Augustiner und Merzedarier. Dazu kamen 1568 noch die Jesuiten. Sehr bald suchten sich aber auch andere, nicht missionierende Orden in Amerika niederzulassen. Über deren Erfolge, bezw. Mißerfolge bietet Constantino Bayle, S. J., eine interessante Studie [16]. — Einen guten Einblick in die Licht- und Schattenseiten der Missionsmethoden in der alten Amerikamission zeigt uns Manuel R. Pazos, O. F. M., anhand einer gründlichen Biographie über den großen Missionspionier P. Pablo de Rebullida, Apostel und Martyrer von Costa Rica (1664—1709) [17]. In einem Anhang veröffentlicht der Verfasser noch eine Anzahl wertvoller Briefe des großen Missionars. — José Abel Salazar de Christo Rey, O. R. S. A., veröffentlicht eine Arbeit über die Ordensprovinzen und ihre Studienhäuser in Neu Granada [18]. Es sind dies zwei Kapitel aus einem Buch des Verfassers über «Institución y organisación de los Estudios eclesiásticos Superiores en el Nuevo Reino de Granada». Dem Autor standen die Archive aller in Betracht kommenden Orden (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Jesuiten) zur Verfügung.

Die «Missionalia Hispanica» beschränken sich aber nicht auf die spanisch-amerikakanische Missionsgeschichte. Es finden sich in ihnen auch einige wertvolle Beiträge zur Missionsgeschichte Ostasiens. Neues Licht in das Leben des berühmten Missionars Fr. Martin de Rada (1553—1578) bringt Manuel Merino, O. S. A. [19]. Zunächst entfaltete Martin de Rada eine segensreiche Tätigkeit auf der Insel Cebu [20], reiste dann als Gesandter nach China, um schließlich auf einer Reise nach Borneo sein Leben zu beschließen. — Nach China führt uns eine Arbeit von León Lopetegui, S. J., Prof. für Missionswissenschaft an der Gregoriana in Rom, über die Beziehungen zwischen Spanien und China im 16. Jahrhundert [21]. — Mehr in das Gebiet der Religionswissenschaft fällt der Beitrag von Silvestre Sancho, O. P., Rektor der Dominikaner-Univerität in Manila, über die religiösen Anschauungen der philippinischen Urbevölkerung [22]. — Mit großen Schwierigkeiten war im 16. und 17. Jahrhundert die

---

13 Primera expedición de Misioneros Jesuítas al Perú (1565—1568). II, 41—108.

14 Métodos de apostolado en la evangelización del Nuevo Santander. I, 213—302, 399—494; II, 109—161, mit angekündigter Fortsetzung.

15 Principios de la expansión dominicana en Indias. I, 303—340. Eine Fortsetzung ist noch ausstehend.

16 Ordenes religiosas no misioneras en Indias. I, 517—558.

17 Semblanzas Misioneras: El . Pablo de Rebullida, O. F. M., apóstol y mártir de Costa Rica. II, 417—490. Apéndices 490—512.

18 Las provincias religiosas y sus casas de e studios en el Nuevo Reino de Granada. II, 513—570.

19 Semblanzas Misioneras: Fr. Martín de Rada, Agustino. I, 167—212.

20 Schmidlin schreibt noch in seiner Missionsgeschichte (S. 261), die Augustiner hätten trotz «großem Eifer wenig Erfolg aufweisen können». Dagegen kommt Merino auf Grund neuer Quellen zu einem andern Ergebnis. Gerade Martín de Rada hatte Erfolge aufzuweisen, «ähnlich wie die ersten Apostel in Jerusalem und der hl. Franz Xaver in Indien». In kurzer Zeit hatten mehr als 100 000 Seelen die christliche Religion angenommen (S. 191).

21 Contactos entre España y China en el Siglo XVI. Relación de la China del factor Juan Bautista Román. I, 341—352.

22 Las creencias de los primitivos filipinos. II, 5—40. Eine Fortsetzung steht noch aus.

Rekrutierung neuer Missionskräfte verbunden. Um neue Kräfte für die Missionen anzuwerben, mußte jeweils ein zu diesem Zweck bestimmter Missionar als «Rekrutierungskommissar» nach Europa reisen. Zur Illustrierung der Frage veröffentlicht Manuel Merino, O. S. A., das Itinerarium eines solchen Kommissars, nämlich des Augustiners P. Alvaro de Benevente [23], des späteren Apostolischen Vikars in China, dem eine Einführung mit einigen textkritischen Bemerkungen über die Autorschaft vorangestellt sind.

Schließlich führt uns auch noch ein Artikel nach Afrika in die alte Kongo-Mission. P. Buenaventura de Carrocera, O. F. M. Cap., untersucht die Autorschaft des berühmten dreisprachigen kongolesischen Wörterbuches [24], das 1928 unter dem Titel «Le plus ancien Dictionnaire Bantu» [25] leider nicht kritisch, neu herausgegeben wurde. Der Verfasser kommt zum Ergebnis, daß nicht Jorge de Gela (Georges de Geel) der Autor dieses Wörterbuches ist, sondern der Weltpriester und spätere Kapuziner P. Manuel Roboredo, der das Wörterbuch auch nicht allein, sondern unter Mithilfe verschiedener anderer Missionare verfaßt habe (223 f). Jorge de Gela habe das Wörterbuch abgeschrieben und dieses Exemplar ist erhalten geblieben, was nahe legte, ihn als Autor anzusehen.

Endlich ist noch ein Artikel von P. Lazaro de Aspurz, O. F. M. Cap., zu nennen über die Missionsidee außerhalb der iberischen Halbinsel während des XVI. und XVII. Jahrhunderts [26]. In einem ersten Teil wird ein Überblick geboten über die Missionstheoretiker und ihre Werke in dieser Zeit, und dann in einem zweiten Teil die praktische Verwirklichung der neuerwachten Missionsidee aufgezeigt, die sich vor allem kund gab in der Gründung der Propaganda und im Beginn der Missionstätigkeit der Karmeliter und Kapuziner.

Unter der Rubrik «Notas y Textos» finden sich jeweils zum Teil unveröffentlichte Texte zur Missionsgeschichte, zum Teil wertvolle kurze Hinweise auf besondere Fragen. Es seien hier nur einige Beiträge herausgegriffen: Wann wurde Bartholomäus de las Casas geweiht? (I, 356—360); Liste der Jesuitenmissionare in Peru im 16. Jahrhundert (I, 559—571); Liste von Missionaren aus dem «Catálogo de Pasajeros a Indias» (I, 571—582); Die Franziskaner in Yucatan und das Almosen von Wein und Öl (II, 163—173); Geographisch-bibliographische Notizen aus Spanisch-Amerika (II, 365—377); Ein Missionsversuch in Honduras (II, 377—384); Drei unveröffentlichte Briefe des Japanmissionars Balthasar de Torres (II, 384—395); Beichtstuhlsorgen (II, 571—584) usw. Dazu kommen in jeder Nummer eine Anzahl ausführliche Buchbesprechungen.

Die beiden stattlichen Bände von je 600 Seiten bieten durchwegs Beiträge, die sich durch wissenschaftliche Akribie auszeichnen und die Forschung weiterführen. Sie werden deshalb jedem Missionshistoriker unentbehrlich werden. Von Herzen wünschen wir deshalb den Missionalia eine ruhige Weiterentwicklung und eine ihren Verdiensten entsprechende Verbreitung.

---

[23] El alistamiento misionero en el Siglo XVII o avisos para los Comisarios reclutadores. II, 291—364.

[24] Los capuchinos españoles en el Congo y el primer Diccionario congolés. II, 209—230.

[25] J. Van Wing u. C. Penders, Le plus ancien Dictionnaire Bantu. Louvain 1928.

[26] La idea misional fuera de la Península Ibérica en los siglos XVI y XVII. I, 495—515. Der Artikel soll eine Ergänzung sein zu dem Buch des Verfassers «La aportación extranjera a las Misiones españolas del Patronato Regio». Madrid 1945.

Ortiz, Juan Alonso, S. J.: **Naufragio de almas.** Reflexiones Biblico-Misionales. Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1945. 166 pp.

Seelen, die Schiffbruch gelitten haben, sind im Sinn des Verfassers vor allem die Heiden, die im Meere des Heidentums zu versinken drohen, wenn nicht wir Christen, die glücklichen Besitzer der göttlichen Offenbarung, ihnen zu Hilfe kommen durch Gebet, Almosen und Opfer. Zu dieser geistigen Hilfeleistung an den in Irrtum und Unglauben lebenden Mitmenschen möchten die 20 Betrachtungen dieses Büchleins anregen. Im Anschluß an einen Schrifttext aus dem Alten Testament werden — oft nur in sehr losem Zusammenhang mit dem vorausgehenden Text — herrliche Missionsgedanken entwickelt, die selbst wieder fundiert sind durch eine Fülle von Zitaten aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament. Specker

Gaviña, P. Ramón, S. J.: **Devocionario Misional** o Manual ascético-práctico de Misiones. Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1942, 11×15,3, 583 pp.

Obwohl dieses Büchlein nicht in allem eine Originalarbeit des Verfassers ist, sondern, wie in der Einführung bemerkt wird, zum Teil eine Kompilation von aszetisch-praktischen Missionsgedanken darstellt, die von verschiedenen Seiten entlehnt wurden, so beeinträchtigt das den Wert dieses Handbüchleins in keiner Weise. Es ist höchstens zu bedauern, daß in deutscher oder französischer Sprache nicht auch etwas Ähnliches existiert. Ein solches Büchlein sollte zum Rüstzeug eines jeden Missionars gehören, dann aber möchte man es auch in der Hand eines jeden Missionsfreundes wissen und besonders in den Händen der studierenden Jugend, um das Missionsinteresse zu wecken, zu erhalten und zu fördern. Es ist nicht möglich, in kurzen Worten den Inhalt dieser 583 Seiten darzulegen; es sei deshalb nur kurz erwähnt, welches Ziel der Autor selbst verfolgt. Einmal sollen die Ausführungen eine kurze, solide Missionslehre bieten, die imstande ist, in der Seele des Lesers ein missionarisches Gewissen zu formen. Dann aber sollen sie auch getragen sein von einer großen Weite und Allgemeingültigkeit, wie es dem katholischen Geiste der Kirche entspricht. Es wurde deshalb verzichtet auf Zahlen und Statistiken, die zeitlich und räumlich begrenzt sind, um sich auf das Grundsätzliche zu beschränken. Specker

Katholisches Missions-Jahrbuch der Schweiz. Annuaire missionnaire catholique de la Suisse, 1946. Herausgegeben vom Schweiz. katholischen Akademischen Missionsbund. Fribourg, Selbstverlag, 96 Seiten.

Die Herausgeber haben auch dieses Jahrbuch einem einheitlichen Thema gewidmet: Missionswerk - Gnadenwerk. Damit haben sie sicher einen guten Griff getan; denn, wenn es das Ziel des Jahrbuches ist, den Missionsgedanken unter den Gebildeten zu wecken und zu pflegen, war es gewiß wichtig, einmal mit allem Nachdruck auf das Wesentliche der katholischen Mission hinzuweisen. Es ist dem Redaktor, P. Walbert Bühlmann OFMCap., geglückt, zur Bearbeitung namhafte Mitarbeiter zu gewinnen. Es soll hier nur auf einzelne wichtige Arbeiten hingewiesen werden: Dr. P. Arnold Nußbaumer OFMCap., Nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir (1. Kor. 15. 10) (S. 8—12); Prof. Dr. J. Beckmann SMB, Der religiöse Charakter von Mission und Missionar nach den Bestimmungen der Propaganda-Kongregation (13—23); P. Walbert Bühlmann OFMCap., Roms Machtmittel (24—29, Missionsgebet); Mgr L. Bossens, Les Ordres comtemplativs dans les pays de Mission (30—42); Dr. P. Laurenz Kilger OSB, Gnadenwunder in der Missionsgeschichte (50—64). Außer-

dem enthält das Jahrbuch, wie üblich, eine Übersicht über die im Jahre 1945 ausgereisten und verstorbenen Schweizer Missionare und die Missionsbibliographie der kathol. Schweiz, von Prof. Dr. J. Beckmann SMB. — Für die Mitglieder der «Unio Cleri pro Missionibus» liegt eine 16seitige Beilage bei mit wirklich praktischen Anregungen zur seelsorgerlichen Auswertung des Missionsgedankens am Krankenbett, in der Katechese und auf der Kanzel. J. Zürcher SMB

Acta Tropica, Zeitschrift für Tropenwissenchaften und Tropenmedizin, unter Mitwirkung erster Fachgelehrter des In- und Auslandes herausgegeben von R. Geigy, A. Gigon, F. Speiser, R. Tschudi. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel.

Die Redaktion der Acta Tropica hatte den begrüßenswerten Gedanken, im 3. Heft des 2. Jahrganges (1945, S. 193—288) ihrem Leserkreis einige Probleme aus dem Bereich der Missionswissenschaft vorzuführen. Zuerst bietet uns P. J. de Menasce im Artikel «La doctrine sociale catholique et les missions d'Afrique» nicht immer ganz leicht zugängliche, aber umso frappantere Ausblicke, wie die Enzykliken der letzten Päpste über die Ehe, die Würde der Arbeit, die Erziehung usw. Afrika wird ebenso viel zu sagen haben wie Europa; denn die unhaltbare Lage, die hier der antichristliche Rückfall herbeiführte, herrscht dort noch als altüberbrachte Lebensauffassung. — J. Beckmann entwickelt am Beispiel der «Stellung der katholischen Mission zur bildenden Kunst der Eingebornen in den Tropen» in frischer Anschaulichkeit die Frage der Akkommodation und zeigt deren innere Begründung, Schwierigkeiten, bisherige Versuche und Erfolge und Richtlinien für die Zukunft. — Wir können das Staunen nicht verhalten, wenn uns L. Kilger darstellt, wie in den «Handwerker-Schulen in der alten Südamerika-Mission» die Indianer in allen Handwerken und Künsten nachgezogen wurden und zusammen mit ihren Meistern im Altar-, Orgel-, Uhrenbau, in der Goldschmiedekunst usw. ansehnliche Werke zustande brachten. — Nach diesen reichbelegten Arbeiten der 3 katholischen Missiologen kommen Vertreter der evangelischen Mission zum Wort. Einige bringen mehr ihre persönlichen Beobachtungen und missionsmethodischen Ermahnungen zum Ausdruck, die ohne Zweifel wertvoll sind. Man würde aber in einem solchen Organ doch gern auch etwas über die einschlägige Literatur orientiert werden. H. Witschi schreibt über «Die religiöse Krisis des Ostens und die Mission», E. Kellerhals über die «Strukturwandlungen der evangelischen Mission im Krieg», P. Métraux über «Die Bedeutung der ärztlichen Mission für die Tropenmedizin». — Die Leistungen der «Afrikamissionare im Dienst der Sprachforschung» werden von H. Huppenbauer gebührend und gut hervorgehoben. Daß er sich dabei auf die evangelischen Missionare beschränkt, ist wohl verständlich. Aber den andern Satz lesen wir doch weniger gern, wenn wir auch die Führung in der afrikanischen Linguistik ohne weiteres den evangelischen Forschern zugestehen: Es waren «in der ersten Zeit hauptsächlich evangelische Missionare (die Sprachaufnahmen machten), weil die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Muttersprache von Anfang an Prinzip der evangelischen Misison war» (S. 265). Bezüglich des Vordersatzes vergesse man nicht, daß die ersten Bantu-Wörterbücher und -Katechismen und die erste -Grammatik aus dem 17. Jahrhundert von katholischen Missionaren stammen. Bezüglich des Nachsatzes sei bloß auf die Instructions von Kardinal Lavigerie und die Lettres von P. Liberman, der Gründer der 2 großen katholischen Afrika-Missionsgesellschaften, verwiesen, oder auf Gregorius von Breda, Die Muttersprache (Münster 1933, S. 109/154). Dort findet man Aufschluß über die prinzipielle Stellung der katholischen Mission zur Verkündigung des Gotteswortes in der Muttersprache. — H. Nicod enthüllt uns manch Interessantes über «Les Sociétés secrètes de l'Ouest Africain». — H. Schärer referiert über die gegenseitigen Beziehungen von «Mission und Ethnologie» und verrät uns seine hoffnungsvollen Forscherpläne im Gebiet der dajakischen Kultur. — Man freut sich über dieses Heft und wünscht, daß die Acta Tropica wieder etwa der Missionswissenschaft ihre Spalten öffnen und so den «Berufsstand» der Tropeninteresssenten auch über diesen Zweig der Tropenwissenschaften auf dem Laufenden halten. P. Walbert Bühlmann, OFMCap.

Schilling, P. Dorotheus O. F. M.: **War der Selige Odorich von Pordenone O. F. M. in Japan?** Extractum ex Periodico Arch. Franc. Hist. XXXV (1942). 24 pp.

Diese Frage hat die franziskanische Tradition, speziell seit Venni (1761) durchwegs bejaht und durch mannigfache Gründe zu stützen gesucht. Ihrer vielfach allzu leichten Beweisführung folgt der Verfasser Schritt für Schritt, unterzieht sie einer scharfsinnigen Kritik und kommt zum Schluß, daß der sel. Odorich weder in Japan war und dort missionierte, noch über Japan in seinem Reisebericht geschrieben hat. Bei der gründlichen und umfassenden Art, wie P. D. Schilling diese scheinbare Kleinigkeit der spätmittelalterlichen Missionsgeschichte behandelt, wird der Beitrag zu einem wertvollen Teilkommentar zu Odorichs Reisebericht. Beckmann

Lopetegui, Leon, S. J.: **El Padre José de Acosta S. J. y las Misiones.** Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1942. XLVII + 624 pp.

Dem Biographen des großen Missionstheoretikers, der durch seine tiefe und liebevolle Erfassung der südamerikanischen Missionsverhältnisse einen weitgehenden Einfluß auf die amerikanische Missionsentwicklung wie auf das Bekehrungswerk überhaupt ausübte, standen nicht nur die reichen Schätze der spanischen Bücherwelt zur Verfügung, sondern auch das Archivmaterial der Gesellschaft Jesu. Die Zielsetzung seines Buches ist grundsätzlich missionarisch, sodaß er darauf verzichtet, etwa die theologische Lehrtätigkeit und das nichtmissionarische Schrifttum seines Helden im einzelnen zu untersuchen. Wenn P. Lopetegui die Herkunft und Entwicklung Acosta's eingehend schildert, so dient das wesentlich zum Verständnis seines Lebenswerkes. José de Acosta ist anfangs Oktober oder Ende September 1540 in Medina del Campo geboren als Sohn des Kaufmanns Antonio de Acosta und seiner Frau Anna de Porres. Von seinen 5 Brüdern sind vier in die Gesellschaft Jesu eingetreten, einer wurde Offizier. Von den drei Schwestern gingen 2 ins Kloster, eine hat sich verheiratet. Daß die Mutter jüdischer Herkunft war, wurde P. José erst 1593 zum Vorwurf gemacht, als seine Einstellung in einer Frage des Ordens angegriffen wurde. Mit 11 Jahren begann der talentierte Knabe das Studium im neueröffneten Jesuitenkolleg seiner Vaterstadt. Er hatte das 12. Lebensjahr noch nicht vollendet, als er ins Noviziat aufgenommen wurde. Am 1. Nov. 1554 legte er seine ersten Gelübde ab. In verschiedenen Kollegien, auch in Lissabon und Coimbra, machte er seine humanistischen Studien; der Philosophie und Theologie widmete er sich in Alcalá. Vom Frühjahr 1567 bis Anfang 1577 war P. Acosta Theologieprofessor in Alcalá und Ocaña. Schon als 21jähriger Scholastiker äußerte er den Wunsch, «nach Indien oder auch unter die Neger zu gehen» (615), als Professor bat er zweimal um die Zulassung in die Mission; nun dachte er an das spanische Westindien (40 ff.). Endlich erging im Januar oder Februar 1571 der Ruf an den 30jährigen P. José, als Lektor und Prediger nach Peru zu ziehen mit der ersten Westindien-Flotte des Jahres. Die Reisevorbereitungen begannen. Schon die Ausrüstungskosten und die Auslagen bis zur Abfahrt des Schiffes zahlte der König (55 ff.). Am 8. Juni konnte die Seereise beginnen und im April 1572 kam P. Acosta in Lima an. Nun schildert P. Lopetegui ausführlich die kirchliche Lage in Peru und die erste Missionszeit vor Ankunft der Jesuiten 1569. Das Urteil des Vizekönigs Toledo, «die Wissenschaften hatten bisher wohl keine Fahrgelegenheit» nach Peru (92), war in etwa auch für die Bekehrungstätigkeit bezeichnend: es fehlte eine methodische und grundsätzliche Klärung der Missionsfragen in der Neuen Welt. P. Acosta hat in den ersten drei Jahren schon ziemlich viel vom Lande zu sehen bekommen, hat sogar an einer kriegerischen Expedition des Vizekönigs im Pilcomayo-Gebiet teilgenommen. Im September 1575 wurde er Rektor des Kollegs von Lima und am 1. Januar 1576 Provinzial. In Zusammenarbeit mit dem Visitator Dr. Plaza hielt er das Provinzialkapitel, auf dem die Missionsprobleme besprochen und die Methoden der Gesellschaft Jesu festgelegt wurden. Er besuchte die Niederlassungen des Ordens im Juli, die «Probe-Indianer-Mission». An der Universität Lima hielt er Vorlesungen De Sacramentis - und schrieb im gleichen Jahre sein Buch De procuranda Indorum salute. Nach dem Urteil von Lopetegui war 1576 das «fruchtbare Jahr» (514) des jungen Provinzials, Missionars und Missionstheologen

die schönste Zeit seines Missionsdienstes, in der aus frischem Erleben, gründlicher Gotteswissenschaft und eifervoller Liebe für das Wohl der Indianer als reife Frucht ein Missionsbuch zustande kam. Die Relation des Provinzials über dies denkwürdige Jahr 1576 liegt im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu (Peru 12, fol. 18 r. — 21 v.). Von dem italienischen Manuskript, über das wir in NZM 1945 S. 24—38 berichtet haben, erwähnt P. Lopetegui nichts. Dem Buch De Procuranda hat der Verfasser den Kernteil seines Werkes gewidmet, 239 Seiten (207—446). Er hatte das Glück, das Originalmanuskript Acosta's aufzufinden, das allerhand Zensuren erleiden mußte, bevor es in den Druck kommen durfte. Lopetegui gibt nun eine Art Kommentar dazu nach systematischen Gesichtspunkten, unterstützt von einer Materialfülle an unveröffentlichten Briefen und Akten. Das bedeutet eine ganz wesentliche Bereicherung, nicht nur für das Verständnis der Schrift und Acosta's, sondern für die Kenntnis der Missionsweise des 16. Jahrhunderts in Südamerika, ja der Jesuitenmission und Weltmission überhaupt. Eine kritische Ausgabe der Schrift De Procuranda wird angekündigt (XXXI). Im Abschnitt über die Auswirkung des Buches ist besonders bemerkenswert, daß Msgr. Pallu dem jungen Pariser Missionsseminar Acosta's Buch wärmstens empfohlen hat — trotz der Spannung in Missionsfragen, die gerade in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts zwischen den Jesuiten und den Propaganda-Vikaren herrschte (440—443). Natürlich wird auch die Stellung der neueren Missionswissenschaft zu Acosta kritisch erörtert, besonders Prof. Schmidlins Stellungnahme zu einzelnen Kapiteln in seiner «Missionslehre», z. B. in der Frage über den einheimischen Klerus (386, 446). Daß unser Altmeister da und dort nicht bis zum letzten Verständnis Acosta's durchgedrungen ist, läßt sich wohl erklären aus dem riesigen Pensum, das Schm. bei seiner fundamentalen Grundlegung der jungen theologischen Disziplin zu bewältigen hatte. Wie hätte Schm. eine Monographie begrüßt wie die vorliegende!

Der praktische Einfluß des Missionstheoretikers Acosta hat sich besonders gezeigt in seiner Mitarbeit auf dem Konzil von Lima 1582/83 und durch die Abfassung des peruanischen Einheitskatechismus, der 1585 erscheinen konnte als erster Peru-Druck (nicht 1583 cf. NZM 1946 S. 151). Durch die Annahme der Konzilsbeschlüsse für ganz Südamerika bekamen die methodischen Grundsätze Acosta's eine rechtliche Geltung von weitestem Ausmaß.

Acosta's Wirken in Südamerika nahm für ihn persönlich einen traurigen Ausgang. Schon 1580 meldete der herzkranke Provinzial nach Rom, er wünsche nach Spanien heimzukehren. Er führte Gesundheitsrücksichten an, doch spielten auch innere Verstimmungen mit. Acosta war in Konflikt geraten mit dem Vizekönig, mit der Inquisition, mit dem Visitator und mit einigen seiner Ordensgenossen. Trotzdem konnte er noch als Exprovinzial am Konzil von Lima führend und segensreich mitarbeiten und dessen Beschlüsse gegen die Appellanten aus dem Klerus verteidigen. Erst 1587 kehrte er nach Spanien zurück, um die Konzilakten dem Papste und dem König vorzulegen. Auch in Europa bewährte sich sein diplomatisches Geschick und seine unerschöpfte Sorge für das Heil und Wohl der Indianer. Verhandlungen mit dem König von Spanien in der Sache des Generalkapitels der Gesellschaft Jesu brachten ihn in eine unangenehme Stellung innerhalb des Ordens. Doch hat er sich nie mit dem General oder mit der Gesellschaft Jesu eigentlich entzweit. Auf dem Generalkapitel selbst (1593) wurde er Mitglied der Indien-Kommission. Ein gewisses Überlegenheitsgefühl, cholerisches Temperament und Gemütsdepressionen trübten seine letzten Jahre. Als Rektor von Salamanca arbeitete er noch an einer Psalmenerklärung und hielt geistliche Konferenzen. Am 15. Februar 1600 ist der große Freund der Indianer gestorben, dessen Lebenswerk der Mission reichste Förderung gebracht hat. Seine Talente waren außerordentlich, seine Tatkraft und sein Eifer unvergleichlich. Die Verdienste des Missionstheologen bleiben segensvoll und überzeitlich (612). Der Biograph P. Lopetegui hat mit unverdrossenem Fleiß, ernster Forschung und großer Wahrheitsliebe eine prächtige und gründliche Arbeit geleistet, die dem ersten und bedeutendsten Missionswissenschaftler der Neueren Zeit gilt. Kilger

Bayle, Constantino, S. J.: **El Protector de Indios.** 175 pp. Consejo Superior de Investigaciones cientificas, Madrid 1945.

Es ist sehr zu begrüßen, daß vorliegende Arbeit aus dem Anuario de Estudios Americanos II (Sevilla 1945) durch eine Separatausgabe einem zahlreicheren Leserkreis,

speziell in den wissenschaftlich interessierten Missionskreisen zugänglich gemacht wurde. Das behandelte Thema, der Schutz der Eingeborenen in den spanischen Kolonien, berührt ja die Missionsgeschichte in mehr als einem Punkt, waren doch die Bischöfe und Missionare, abgesehen von denen, die durch königliche Ernennung offiziell als «protectores» der Indianer tätig waren, gleichsam von Amtswegen in erster Linie an der Verteidigung der Eingeborenen gegen Habsucht und Ausbeutung durch spanische Kolonisten interessiert. Ausgehend von der allen Zeitgenossen gemeinsamen Auffassung, daß die Indianer Kinder seien und als solche beurteilt und beschützt werden müßten, behandelt der Verfasser zunächst das System des staatlichen, offiziellen Schutzes, wie er im Amte des «Protector» und in zahlreichen Verordnungen der Könige und des Rates von Indien niedergelegt ist, dann die Stellung der kirchlichen Verteidiger, d. h. der vom Könige zu diesem Amte ernannten Bischöfe, Weltpriester und Mönche und endlich die Verteidiger aus dem Laienstand. Mit einer verständnisvollen Sachlichkeit, die sich ebenso von einer alles verherrlichenden Apologie des Systems wie auch von fruchtloser Verurteilung desselben fernhält, bespricht der Verfasser auch all die Unzulänglichkeiten, die weniger im mangelnden guten Willen der Amtsstellen in Spanien und in Übersee lagen als in den örtlichen Verhältnissen (riesige Entfernungen, Unbeständigkeit der Indianer, verschiedene Interessengebiete der kirchlichen und weltlichen Instanzen etc.) und der Unzulänglichkeit der ausführenden Organe. Die gesetzlichen Grundlagen, zumal die königlichen Verfügungen, waren durchwegs von hohem sittlichen Ernst und Verantwortungsbewußtsein getragen, fanden aber nicht immer die entsprechende Anwendung in der harten Praxis. Manche Zeugnisse führt der Verfasser aber auch dafür an, wie die Gesetzesübertretungen durch Ausbeutung, Versklavung und harte Behandlung der Indianer geahndet wurden. Und schließlich ist, wie der P. Bayle mit Recht betont (p. 170) diesem unvollkommenen System die immerhin noch nach vielen Millionen zählende Eingeborenenbevölkerung Südamerikas und der Philippinen (die in dieser Arbeit nur hie und da gleichsam vergleichsweise herangezogen werden) zu danken, während sie in andern Ländern fast ganz ausgerottet wurde. Die gesamte Darstellung, die sich auf viele gedruckte und ungedruckte Quellen, zumal aus dem Indias-Archiv stützt, bietet einen wirklich positiven und gründlichen Beitrag zur Aufhellung altspanischer Missionsgeschichte. Beckmann

Vargas Ugarte, Rubén, S. J.: **Los Jesuitas del Peru** (1568—1767). 228 pp. Universidad Católica del Peru, Lima 1941.

Noch im vergangenen Jahrhundert gehörten missionsgeschichtliche Werke, die in den südamerikanischen Republiken herausgegeben wurden, zu den großen Seltenheiten. Im 20. Jahrhundert, zumal nach dem ersten Weltkrieg, haben sie sich jedoch bedeutend vermehrt. Vorliegendes Buch eines um die Erforschung der Vergangenheit Perus bereits bekannten Professors der katholischen Universität von Lima, geschrieben zum 400jährigen Jubiläum der Gesellschaft Jesu, versucht einen kurzen Überblick über die Tätigkeit der Jesuiten in Peru zu vermitteln und zwar nicht im historischen Ablauf der einzelnen Jahrhunderte, sondern vorab nach den Spuren, welche der Orden bei der Bildung und Prägung der peruanischen Kultur hinterlassen hat. Nach kurzer Darlegung der Gründung und Ausbreitung des Ordens in Peru, die heute allerdings durch die Veröffentlichung der Chronik von 1600 (vgl. NZM 1946, 149/50) und der eingehenden Untersuchungen von P. F. Mateos S. J. in den Missionalia Hispanica I (1944), 109—166 und II (1945) 41—108 bereits überholt ist, schildert der Verfasser die Wirksamkeit der Jesuiten unter den Indianern, speziell unter den Moxos, um dann ausführlicher die Lehrtätigkeit und die schriftstellerischen Früchte der ersten Jahrhunderte zu würdigen (letztere in dem dreifachen Kapitel: Los Jesuitas y la cultura peruana, in dem vor allem auch die sprachwissenschaftlichen, ethnologischen und pastoralen Werke der Missionare analysiert werden). Leider vermissen wir dabei die entsprechenden Hinweise auf Streit, BM, ebenso Hinweise auf die Werke deutscher Jesuiten oder auf die Originalberichte des Weltbott. Zwei weitere Kapitel sind der künstlerischen Tätigkeit des Ordens gewidmet, ein anderes den vermeinten Schätzen des Ordens. Zum Abschluß werden Aufhebung und Wiederherstellung des Ordens kurz beschrieben. Dank der Benützung schwer zugänglicher Quellen in den Archiven Europas und Perus stellt das Werk eine wertvolle Bereicherung unserer Kentnisse über die Tätigkeit der Jesuiten in Peru dar. Beckmann

Brambilla, P. Gerardo: **Il Pontificio Istituto delle Missioni Estere e le sue Missioni.** Memorie. Vol. I. L'Istituto. Milano 1940. 540 pp.

Der frühere Chinamissionar Brambilla erhielt 1935 vom Oberen des Missionsseminars den Auftrag, die «Gedenkblätter» des Institutes zu schreiben, und machte daraufhin eine Studienreise durch die Missionsfelder des Seminars. Das Werk ist auf 8 Bände berechnet, von denen der erste dem Institut als solchem gewidmet ist; in den folgenden sollen die einzelnen Missionsländer behandelt werden. Den vorliegenden Band konnte Brambilla eben vollenden, als Italien 1940 in den 2. Weltkrieg eintrat. Mit dem Titel Memorie will der Verfasser sagen, «che non si tratta di una vera storia, ma solo di una raccolta di materiali» (6) — aus den Gedenkblättern könne dann später eine wirkliche Geschichte heranreifen. Die Gründung des Institutes 1850 als Weltpriesterseminar in Mailand wird erzählt, mit mancherlei Briefen, Dokumenten, Lebensbeschreibungen beleuchtet, von volkstümlichen Anmutungen begleitet. Besonderes Interesse bieten die Regeln des Seminars und ihre spätere Weiterformung. Dann werden die ersten 10 Missionsgründungen kurz beschrieben. Für die 40 Jahre unter dem ersten Superior Msgr. Marinoni hatte P. Brambilla als Grundlage seine eigene Marinoni-Biographie, die 1924 erschienen ist (vgl. ZM 1927 S. 62). In diesem Abschnitt ist ein tieferes Eindringen in die Materie, ein fortlaufender Fluß der Schilderung zu spüren. Für die weiteren 50 Jahre werden die Gedenkblätter etwas lose. Die Notizen sind reich: von jeder Aussendung in die Mission und von jedem Verstorbenen wird berichtet, Missionsstatistiken zeigen das Anwachsen der äußeren Tätigkeit, über die Brüder (Katechisten) und die in der Mission mitarbeitenden Schwestern, über die Organisation von Hilfsvereinen, über Druckerei und Veröffentlichungen der Mitglieder, über die Vereinigung des Mailänder Seminars mit dem römischen Peter- und Paul-Seminar finden wir Angaben und Daten. Der fleißige Chronist und ehrwürdige Missionsveteran hat wirklich eine Fülle von Material vorgelegt, das für die herrliche Entwicklung der italienischen Weltpriestermission beredtes Zeugnis gibt. Wer jemals in Mailand in der Via Monterosa 81 Gast sein durfte und Missionare des Institutes kennen lernte, weiß, daß P. Gerardo Brambilla mit vollem Rechte vom guten Eifer und von der erfrischenden Herzlichkeit seiner Mitbrüder spricht. Wir hätten gewünscht, er hätte auch der Förderung der Missionswissenschaft durch das Institut, die sich hauptsächlich im Wirken von P. Tragella verkörpert, einige freundliche Zeilen gewidmet. Die Darstellung, als ob P. Manna mit der Unione Missionaria del Clero (1916) etwas Neues erfunden hätte (338 ff.), läßt sich nicht halten: war doch bereits 1912 in Münster eine Missionsvereinigung des Klerus gegründet worden (vgl. Schmidlin in ZM 1912 S. 240; 1937 S. 250—252). Kilger

Pellegrino E., S. J.: **Sacerdotes de Color.** La Fase decisiva en el apostolado misionero. Temas para circulos de estudios misionales. Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1945. 226 pp.

Die Übersetzung dieses Werkes aus dem Italienischen sollte in Anbetracht der großen Bedeutung, die die Kirche der Heranbildung eines einheimischen Klerus beimißt, eine Lücke in der spanischen Missionsliteratur ausfüllen. Das Buch wurde geschrieben auf Anregung des Generalrates des päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung und des Opus Sancti Petri für den einheimischen Klerus. Die einzelnen Kapitel stammen von verschiedenen Autoren, denen an den römischen Zentralen gute Quellen und neueste Statistiken zur Verfügung standen. Die Themata wurden im Jahre 1942 in verschiedenen Kursen der «Lega Missionaria Studenti» von Italien, dessen Leiter P. Pellegrino ist, behandelt, und dann von Pellegrino, dem wir selbst verschiedene Kapitel verdanken, in Buchform herausgegeben (Von der italienischen Ausgabe haben wir bis jetzt weder ein Exemplar noch eine Anzeige oder Besprechung gesehen). Die einzelnen Kapitel sind gründlich (von einer Behandlung wurden ausgenommen der nahe Orient, Australien und Amerika), in feuilletonistischem Stil geschrieben, mit vielen Einzelheiten und Episoden, die einen guten Einblick geben in die Probleme und Schwierigkeiten, die bei der Heranbildung eines einheimischen Klerus in den einzelnen Ländern zu überwinden sind. Das Buch verfolgt vor allem den Zweck, dem Volke die Notwendigkeit dieses Werkes vor Augen zu führen und es zu geistiger und materieller Mithilfe anzuregen. Leider sind die Quellenangaben nur sehr

spärlich, sodaß das an sich wertvolle Buch zur wissenschaftlichen Benützung kaum in Frage kommt. Aus unbekannten Gründen hat sich auch noch ein Kapitel über die einheimische Kunst in das Buch verirrt. Specker

Moreau, Edouard de, S. J.: **Les Missionnaires Belges de 1804 jusqu'à nos jours.** 2e édition remaniée et mise à jour par Joseph Masson, s. j. Editions Universitaires, Les Presses Belges, Bruxelles 1944. 308 pp.

Dieses Buch bietet eine imposante Heerschau der belgischen Missionsarmee, und ist zugleich ein herrlicher Beweis dafür, wie tief der Missionsgedanke im belgischen Volke Wurzel gefaßt hat, arbeiten heute doch rund 5000 Belgier auf dem Missionsfelde der Kirche. Es bietet nun eine kurze Geschichte des gesamten belgischen Missionswesens von 1804 bis auf unsere Zeit, d. h. bis 1940, da nur bis zu diesem Jahre vollständige Statistiken vorhanden waren. Wenn auch schon in früheren Jahrhunderten belgische Missionare auf den verschiedensten Missionsfeldern arbeiteten — das erste Kapitel orientiert uns darüber — so beginnt die belgische Missionsgeschichte doch erst mit dem Jahre 1804. Vorher gab es wohl belgische Missionare, aber noch keine belgischen Missionen. Im Jahre 1804 beginnt sich erst auf Anregung von Charles Nérincx und Pierre-Jean de Nef ein eigentliches belgisches Missionsapostolat anzubahnen, und erst von Mitte des letzten Jahrhunderts an beginnen belgische Ordensprovinzen, vor allem der großen Missionsorden (Jesuiten, Franziskaner, Kapuziner, Karmeliten) eigene Missionsgebiete zu übernehmen, und entstehen belgische Missionsgesellschaften, wie die Gesellschaft der Missionare von Scheut u. a. (3. Kap.). Das erste Tätigkeitsfeld belgischer Missionare war Nordamerika, wo vor allem der Jesuit P. de Smet unter den Indianern eine segensreiche Tätigkeit entfaltete (2. Kap.). Mehr als die Hälfte des belgischen Missionspersonals arbeitet in Belgisch-Kongo, wo wir heute einen herrlichen Missionsfrühling erleben (4. Kap.). Des weiteren lernen wir die belgischen Missionare in Indien, in China und auf den Philippinen kennen (5. Kap.). Abschließend (6. Kap.) wird uns über geistige und materielle Missionshilfe und die Missionspropaganda in Belgien selbst berichtet. Reiche Literaturangaben zu jedem Kapitel bürgen für die Zuverlässigkeit der Darstellung. Der Autor und sein Mitarbeiter sind sich aber bewußt, daß ihr Werk auch Mängel aufweist. So mußten sie sich oft mit der Aufzählung trockener Tatsachen begnügen, während man gerne auch etwas über missionsmethodische Fragen — es finden sich diesbezüglich nur spärliche Hinweise — vernehmen würde. Trotzdem wird dieses Werk ein unentbehrliches Handbuch der belgischen Missionsgeschichte bleiben. Ein Register würde den Gebrauch des Werkes sehr erleichtern und seinen Wert erhöhen. Specker

Röwer, Frei Basilio O. F. M.: **A Ordem Franciscana no Brasil.** 158 pp. com 5 mapas e 9 estampas. Editora Vozes LTDA Petropolis' Rio de Janeiro 1942.

Zum 50jährigen Jubiläum des in Brasilien neu erstandenen Franziskanerordens bietet P. B. Röwer eine gedrängte Zusammenfassung der Ordensgeschichte. Im ersten Teil werden zur alten und neuen Geschichte des Ordens die geschichtlichen Daten und Entwicklungsphasen geboten, im zweiten die Tätigkeitsbereiche in zusammenfassenden Übersichten beschrieben (darunter das den Missionshistoriker vorab interessierende Kapitel über die Indianermissionen p. 68—80) und endlich im dritten Abschnitt einzelne hervorragende Missionare, wiederum der alten und neuen Zeit, portugiesische und deutsche, in kurzen Biographien vorgeführt. Die gesamte Darstellung, durch ausgezeichnete Kartenskizzen unterstützt, fußt auf einer gründlichen Kenntnis der Quellen und Literatur, zumal auf die früher erschienenen umfangreichen Publikationen des Autors. Bedenkt man, daß der aus den Ruinen wiedererstandene Orden in Brasilien 1941 bereits wieder 1041 Mitglieder zählte, so wird man dieser Jubiläumsschrift mit Ehrfurcht vor dem mutigen Schaffen der potugiesischen, deutschen und holländischen Söhne des hl. Franziskus begegnen. Gern hätten wir noch ein Kapitel über die sprachwissenschaftlichen und ethnologischen Werke der Missionare gesehen, ebenso eine stärkere Berücksichtigung der deutschsprachigen Literatur. Beckmann

Mgr. Yu-Pin: Eyes East. Selected Pronouncements of the most Reverend Paul Yu-Pin, Vicar Apostolic of Nanking and Apostolic Administrator of Kiating, China. 181 pp. Paterson, New Jersey (U.S.A.), St. Anthony Guild Press. 1945.

Im Vorwort von Msgr. Rich. J. Cushing, Erzbischof von Boston, wird die Notwendigkeit unterstrichen, daß die katholische Kirche eng mit der Kultur eines Landes verwachsen muß, um jeden fremdländischen Charakter zu verlieren und dauernden Bestand zu haben. Bischof Yu-Pin, der Verfasser des Buches, ist ihm ein Symbol für diese Entwicklung der katholischen Kirche in China. Der Leser wird in dem Buch dem Geist eines Chinesen begegnen, heißt es im Vorwort weiter, der das Gute in seinem Volke liebt, und dem Geist eines wirklich apostolischen Prälaten. Es zeigt das weite Gebiet, das der Missionstätigkeit wartet und weist auf einige Schwierigkeiten und einige der glänzenden Möglichkeiten nach dem Krieg hin. — Das Buch will keine wissenschaftliche Quelle für Sinologen sein, sondern eine Werbeschrift um das Verständnis und die Freundschaft Amerikas für China und vor allem ein dringender, begeisterter Aufruf an die Katholiken Nordamerikas zur moralischen und physischen Mithilfe an der Christianisierung Chinas, für welche die Zeitlage kaum je besser und entscheidender sein könnte. Der erste Teil des technisch vornehm aufgezogenen Buches dient vorwiegend dazu, China dem Amerikaner geographisch, politisch und besonders kulturell zu erschließen. Die Schrift wird da zu einer begeisterten Apologie Chinas und seiner ganzen Haltung in seinem blutigen Ringen um die Existenz. Bewußte Sorgfalt wird auf die Lehre verwendet, daß der Geist des chinesischen Volkes urdemokratisch ist und auch die demokratische Form in naturbedingter Entwicklung — die durch die militärischen Notwendigkeiten etwas gehemmt wurde — durch die Durchführung der 3 Grundsätze Sun Wen's, des Vaters der Republik, zielsicher der Verwirklichung entgegengeht. China steht augenblicklich an der Gestaltung seiner künftigen Lebensform, womit die entscheidende Stunde für die Missionsarbeit geschlagen hat. Das wird zum Hauptanliegen des Verfassers im zweiten Teil des Buches. Er legt dar, wie China durch seine alte, großartige Kultur, die einen Höhepunkt natürlicher Sittlichkeit verkörpert — denken wir nur an die chinesischen Klassiker, die keiner Purgierung bedürfen, an das Ideal des vollkommenen Menschen, an das Prinzip der «Großen Gemeinsamkeit», der Brüderschaft aller Menschen, überhaupt an die sittliche Normierung des gesamten, auch des staatlichen Lebens — und durch seine moderne, entworfene Gesetzgebung, die mit den katholischen Prinzipien übereinstimmt, wirklich reif ist für die christliche Ernte, reif ist für die christliche Taufe. Mancher Sinologe, aber wohl auch mancher Missionar, möchte vielleicht hinter diese optimistische Schau der chinesischen Kultur und des chinesischen Geistes ein kleines Fragezeichen setzen. Dem Verfasser schweben ideale Züge vor, die den Klassikern entstammen. Stehen ihnen aber nicht verschiedene Schattenseiten bei andern chinesischen Geistesströmungen gegenüber? Sind tatsächlich im chinesischen Volk nicht auch stark andersgerichtete Lehren bestimmend wirksam? — Die moderne Missionsarbeit auf chinesischem Gebiet verlangt nun auch einen neuen Missionartyp. Eine allgemeine Bildung und gründliche Kenntnis der chinesischen Sprache und Kultur, tiefes Verständnis und Hochachtung dafür sind unerläßlich. Der Missionar muß sich auch bewußt sein, daß seine Sendung darin besteht, China die ewig geltenden Wahrheiten des Christentums zu bringen, ohne es in das zeit- und ortbedingte Gewand der abendländischen Kultur zu kleiden. Das Christentum muß mit der chinesischen Kultur eine ähnliche Verbindung eingehen wie einst mit der griechisch-römischen und sie mit neuem Geist füllen und vervollkommnen. Wir begegnen hier einer Schau des chinesischen Kirchenfürsten, die mit klarem Blick die einzig richtige Entwicklung der Weltkirche im Osten voraussieht und sie anstrebt. Es ist von ungeheurer Bedeutung, daß die Kirche den entsprechenden Weg zum Herzen Chinas findet, da dieses Land mit seiner unverbrauchten Kraft und gewaltigen Bewohnerzahl in der Zukunft entscheidend mitsprechen wird an der Gestaltung des Antlitzes der Menschheit. China muß darum verchristlicht, aber nicht «verwestlicht» werden. Diesem erhabenen Ziel dient die chinesische, christliche Kulturvereinigung, die 1941 ins Leben gerufen, mit einem reichhaltigen Programm aufwartet, um der katholischen Kirche den Weg in die chinesische Kultur zu ebnen und die innigste Verbindung herzustellen. Diese Vereinigung bezweckt z. B. die Übersetzung von Büchern, welche die kulturelle Kraft der Kirche in Europa und Amerika aufzeigen, die Gründung von

Büros zur Erforschung der chinesischen Kultur vom katholischen Standpunkte aus, Neuausgabe katholischer, chinesischer Literatur, Zusammenarbeit mit andern katholischen und nichtkatholischen kulturellen Organisationen, Errichtung katholischer Lehrstühle für scholastische Philosophie an nationalen Universitäten etc. Es wird vom Verfasser die Missionsmethode eines Matteo Ricci im 17. Jahrhundert gefordert, der die neuesten Propaganda-Erlasse voll die Wege geebnet haben und die gerade an jene Kreise heranführt, welche die Gestaltung des öffentlichen Lebens bestimmen. Außer der bisherigen, üblichen Missionsarbeit regt Bischof Yu-Pin ein Zweifaches an, was aus den heutigen Bedürfnissen Chinas herauswächst: 1. Gründung einer Vereinigung in Amerika zur Bereitstellung von Hilfspriestern, die sich chinesischen Bischöfen zur Verfügung stellen und nur mehr diesen unterstehen — etwas Ähnliches wie sie Abbé André Boland 1930 in Belgien ins Leben gerufen hat. 2. Mitarbeit möglichst vieler katholischer Spezialisten der verschiedensten Berufszweige am materiellen Aufbau Chinas und durch ihr echt christliches Leben — Laienapostolat — auch am christlichen Aufbau. Es werden hier Postulate aufgestellt, die sehr zu begrüßen sind, die aber wohl zu wenig mit der realen Wirklichkeit des Lebens rechnen und deren Verwirklichung in größerem Umfang fraglich erscheint. Mit einem eindringlichen Appell an die Katholiken Nordamerikas, die schicksalsschwere Stunde der Verchristlichung Chinas zu nützen, schließt das wertvolle Buch. Franz Geisser S. M. B.

Lozza, P. Antonio, Miss. Ap.: **Sangue fecondo.** Sette Vittime dell'Apostolato. II Edizione. 239 pp. Pontificio Istituto della Missioni Estere, Milano 1944.

In dankbarer Verehrung widmet der Verfasser dieses Buch den sieben bisher bekannten Opfern des japanisch-chinesischen Krieges unter den Mailänder Missionaren. Von diesen wurden 4 (Msgr. Barosi und die PP. Zanardi, Zanella und Lazzaroni) am 19. Nov. 1941 in der Provinz Honan ermordet. P. E. Teruzzi wurde mit zwei chinesischen Priestern in der Nähe von Honkong getötet, während P. C. Mencattini von Weihweifu 1941 und P. C. Osnaghi von Kaifeng 1942 in ihren Missionen grausam umgebracht wurden. Von einzelnen Missionaren fehlen noch genauere Nachrichten über ihren Tod, aber alle waren Opfer ihrer letzten Hingabe und Pflichterfüllung. Beckmann

Lopetegui, Leon, S. J.: **El Despertar Christiano de Africa.** 260 pp. El Siglo de las Misiones, Bilbao 1945.

Im Jahre 1944 bezogen sich die monatlichen Missionsgebetsmeinungen insgesamt auf den schwarzen Kontinent. P. Lopetegui schrieb darüber monatlich seine inhaltsreichen Aufsätze im «Siglo de las Misiones». Diese Artikel liegen nun in einem durch Kartenskizzen und Strichzeichnungen illustrierten Buch vor, ein wenig überarbeitet und ergänzt, vor allem durch die beiden Schlußkapitel über Uganda und die Negermission Amerikas. Da der Verfasser den Anordnungen der Gebetsmeinungen folgen mußte, waren teils Wiederholungen, teils Lücken (so fehlt ganz Ostafrika) nicht zu vermeiden und das Werk bietet infolgedessen auch keinen systematischen Aufbau und keine Einheit, weder nach der missionsgeschichtlichen noch nach der missionskundlichen Seite hin, aber jeder einzelne Teilabschnitt enthält eine Fülle wertvoller Angaben historischer, statistischer und methodischer Natur und aus allem leuchtet ein herrlicher Optimismus, der angesichts des «christlichen Erwachens Afrikas» vollauf berechtigt ist. Schade, daß kein entsprechendes Register den reichen, aber disparaten Stoff dem Leser im einzelnen erschließt. Beckmann

Collection Lavigérie — Piron Paul: **Isaac Jogues.** Apôtre et martyr des Peaux-Rouges (1607—1646). — Olivier de Bouveignes: **Ecoute s'il conte ...** - Josse Alzin: **Shot dans le ciel** (roman). - Grands Lacs, 8 rue Grandgagnage Namur, 1946.

L'émouvante biographie d'Isaac Jogues est une composition historique soignée et tissée d'évènements très détaillés. Elle a l'avantage d'offrir un tableau précis du travail missionnaire accompli au début du 17ème siècle. Les débuts lents et ardus

de la mission canadienne chez les Peaux-Rouges (1534) vont se changer en une période pacifique et progressive après qu'Isaac Jogues, intrépide Jésuite, merveilleux et héroïque au service de Dieu et ses deux compagnons, René Goupil et Jean de la Lande auront versé leur sang martyr sur le sol des sauvages Peaux-Rouges. Ils furent canonisés tous les trois le 29 juin 1930. Cette biographie vient enrichir les bibliothèques d'histoire missionnaire. — Ecoute s'il conte ... est un recueil d'une vingtaine de contes exotiques aux récits et fables très variées et ingénues naissant d'une langue facile et simple. Ces contes charmants et leurs fraîches leçons morales, qui cadrent dans les pays des missions, ont le double pouvoir d'édifier et d'éveiller l'intérêt missionnaire parmi la jeunesse. — Un shot dans le ciel est l'histoire d'un collégien, devenu sportif acharné au prix d'une vocation missionnaire abandonnée, mais retrouvée après des evènements et drames de famille, à vrai dire un peu précipités, recherchés et touchant à l'artificiel. C'est pourtant à cause de ces méfaits et grâce aux dispositions extrèmement généreuses que le héros du roman quitte le sport pour se donner aux missions: sacrifice que l'auteur a dignement représenté dans ses problèmes, dans sa conjoncture et dans sa noblesse.

Pierre Membrez

Trilles, R. P. C. S. Sp.: **L'âme du Pygmée d'Afrique.** 262 pp. Les Editions du Cerf, Paris, 1945.

Das Problem der Pygmäenkultur findet mit Recht großes Interesse, weil sie zu den ältesten zählt und sich eigentümlich unabhängig und selbständig bewahrt hat. P. Trilles hat in Gabon, Äqutorial-Afrika, in langjährigem persönlicheem Kontakt mit einem Stamm im Landesinnern reiche Erfahrung sammeln können. Ferner hat er sich bemüht, die gesamte einschlägige Literatur in französischer und englischer Sprache sich zunutze zu machen. Der Verfasser veröffentlichte die Ergebnisse seiner Forschungen vorerst in einem Werke, betitelt: «Les Pygmées de la Forêt Equatoriale». Das vorliegende Buch «L'âme du Pygmée d'Afrique» ist ein teilweiser Auszug mit Neubearbeitung des früheren Werkes. P. Trilles beschränkt sich hier bewußt auf das religiöse Leben bei den Pygmäen. Nach kurzer Einleitung und einem geschichtlichen Überblick wird das Credo des Pygmäen behandelt: der Gottesbegriff, die Beziehungen zwischen dem Schöpfer und den Menschen, die Wohltaten Gottes; dann der Kult Gottes und der Sterne wie der niederen Geister: Totemismus und die Kultträger in ihren verschiedenen Formen und Ämtern. — Der alte Missionär weiß uns höchst interessante Züge zu erzählen. Doch darf man die Beobachtungen nicht ohne weiteres auf alle andern Pygmäen ausdehnen; schon im benachbarten Kamerun weisen die Stämme nach guten Forschern (P. Deternay, Dr. Koch) merkliche Verschiedenheiten auf.

P. Fidelis Beerli, O. S. B., Engelberg

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Ambrosius a S. Theresia, O. C. D.: Nomenclator Missionariorum Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. 400 pp. Apud Curiam Generalitiam, Corso d'Italia 38, Romae 1944.

Balconi, Lorenzo M.: 33 anni in Cina. Memorie di Missione. Terza editione. 471 pp. Pont. Istituto delle Missioni Estere, Milano 1946.

Birket-Smith, Kay: Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie. Aus dem Dänischen übertragen von Dr. Hans Dietschy. 587 S. mit 351 Abb. und 6 Karten. Orell Füßli Verlag, Zürich 1946.

Dainville, François de, S. J.: Les Jésuites et l'éducation de la Société Française. La Géographie des Humanistes. 562 pp. Beauchesne et Fils, 117, Rue de Rennes, 1940.

Eranos-Jahrbuch 1945. (Band XIII): Der Geist. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. 450 S. Rhein-Verlag, Zürich 1946.

Fallon, P., S. J.: Glossary of Bengali Religious Terms. 102 pp. The Oriental Institute, 146 Bow Bazar Str., Calcutta.

Jennes, P. Dr. Jozef: Invloed der Vlaamsche Prentkunst in Indië, China en Japan tijdens de XVI^e en XVII^e eeuw. 179 pp. + XXVI pl. Davidsfonds, Leuven (1943).

Journet, Charles: Destinées d'Israël. A propos du Salut par les Juifs. 467 pp. Editions Egloff, Fribourg - Paris. 1945.

Oliger, P. Livarius, O.F.M.: Breve Compendio de los ritos idolatricos de nueva España auctore Bernardino de Sahagun O.F.M. 78 pp. Romae, Via Merulana 124, 1942.

— De Vita et Scriptis Didaci Valades O.F.M. Missionarii in Mexico et Generalis Procuratoris Ordinis († post 1579). Extractum ex Periodico Arch. Franc. Hist. XXXVI (1943), 24 pp.

— De Fr. Alphonso de Benavides, Novi Mexici Missionario († 1636). Extr. ex Periodico «Antonianum» XXI (1946), p. 105—126.

Pais, Pêro, S. J.: História da Etiôpia. Reprodução do Códice coevo inédito da Biblioteca Pública de Braga. Vols I (XXXVI, 291 pp.), II (419 pp.) Livraria Civilizacão, Pôrto 1945.

Palazzolo, P. Fr. Jacinto, O.F.M.Cap.: Nas selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce. Como surgiu a Cidade de Itambacuri, fundata per Frei Serafim de Gorizia (1873—1944). 340 pp. Editôra Voces Limitada, Petrópolis R. J. 1945.

Paventi, Xav. M.: De iuramento ac de titulo missionis. Bibliothecae missionalis vol. 3., 120 pp. Officium libri catholici, Romae 1946.

Sinica Franciscana. Vol. IV. Relationes et Epistolas Fratrum Minorum saeculi XVII et XVIII collegit et ad fidem codicum redegit et adnotavit Anastasius van den Wyngaert O.F.M. 626 pp. Ad Claras Aquas (Quaracchi - -Firenze) 1942.

Straelen, H. van, S.V.D.: New Diplomacy in the Far East. 40 pp. Luzac and Co, London W. C. 1. 1944.

— The Far East must be understood. 151 pp. Ebd. 1945.

Studia Missionalia edita a facultate Missiologiae in Pont. Universitate Gregoriana. Vol. I (Collectionis nn. 1—11) 379 pp. Pont. Universitas Gregoriana, Romae 1943.

Sutz, Erwin: Die soziale Botschaft der Kirche. (Theol. Studien. Herausgegeben von Karl Barth, Heft 17). 46 S. Evangelischer Verlag A. G., Zollikon - Zürich 1945.

Thieme, K.: Kirche und Synagoge. (Der Barnabasbrief und der Dialog Justin des Märtyrers). 271 S. Otto Walter, Olten 1945.

Zwemer, Samuel M.: The Origin of Religion: Evolution or Revelation. Third Edition. 256 pp. Loizeaux Brothers, New York 1945.

— Evangelism Today. Message not Method. 125 pp. Fleming H. Revell Company, New York. s. a.

Tuchfabrik Entlebuch A. G.

vorm. Birrer, Zemp & Cie.

4

Altes Vertrauenshaus vieler Klöster und Anstalten!

Kruzifixe 7

sehr solid und formschön. Lieferbar in folgenden Dimensionen u. Arten: **20, 25, 30, 40, 50, 60, 65 cm Länge** mit entsprechendem Metall-Christuskörper in Altmessing, Altkupfer, echt versilbert.
Geschnitzte Kruzifixe u. Madonnen, Weihwassergefäße, Versehgarnituren
Verlangen Sie Katalog und Preisliste!

G. CONRAD, Grenchen (Sol.)
Relig. Artikel en gros. Tel. (065) 8 52 96

M. STADELMANN & Co.
ST. GALLEN O

3 **PARAMENTE UND FAHNEN**

ALLES FÜR DEN KIRCHENBEDARF UND DIE MISSIONEN

17

Bernina extra fein ¾ fett

Der beliebte **Streichkäse**

Lucerna vollfett

Luzerner ½ und ¼ fett

Muther & Cie. A. G. Schüpfheim

15

Die lästige Wurmplage!

Von den bekannten Darmparasiten des Menschen sind die Oxyuren (Madenwürmer) besonders widerstandsfähig. Ihre Bekämpfung gelingt nur, wenn ihnen der zu ihrem Gedeihen notwendige Nährboden entzogen wird.

WURMICID,

nach Vorschrift eingenommen, unterbindet die Weiterentwicklung dieses Schmarotzers durch Änderung der Darmflora und zwingt ihn so zur Abwanderung. — Eine WURMICID-Packung ist ausreichend für eine Kur. Nr. 1 für Kinder, Nr. 2 für Erwachsene.

ADROKA A. G., BASEL 2 (Schweiz) Fabr. pharm. Spezialpräp.

Duckett

London's Greatest Catholic Book Centre

140, STRAND, W. C. 2

NEW AND SECOND-HAND BOOKS
LENDING LIBRARY . READING ROOM

Read Duckett's Register. The new Catholic Literary Monthly.
3d. per copy: 4/- per annum, post free. 13

Visit our Extensive Showrooms where you can Browse or Buy
Tel: TEM. 3008 Telegrams: Gallows, Estrand, London

Der Weg

Die unabhängige Wochenzeitung im Dienste des Wiederaufbaus

Sonderseiten:

Mensch und Gesellschaft
Formen und Gestalten
Völker und Länder
Frauenwelt
Wirtschaft und Technik
Helvetisches Mosaik
u. s. w.

Namhafte Mitarbeiter, Auslandskorrespondenten

Verlangen Sie Probenummern!

Bestellungen an die **Administration „DER WEG", Bühlstr. 51, BERN**

14

INSTITUT TROPICAL SUISSE

Centre d'enseignement et de documentation coloniale.
Cours à l'Université de Bâle.
Clinique à Bâle. 8

Examens et soins médicaux pour personnes souffrant de maladies tropicales et de leurs suites. Vaccinations (Fièvre jaune, etc.)

Pour tout renseignement s'adresse au Secrétariat de l'Institut Tropical Suisse, Stapfelberg 7, Bâle.

La Nouvelle Revue Théologique

s'adresse spécialement aux prêtres, religieux, séminaristes, et leur permet de maintenir des liens étroits entre l'étude et l'apostolat.

La Nouvelle Revue Théologique

est entrée en 1946 dans sa 78e année. En attendant de pouvoir reprendre le rythme mensuel, elle paraît tous les deux mois, et publie en outre un numéro spécial de vacances consacré à un sujet unique.

Abonnement aux 7 numéros: 12.— frs. suisses
à verser ou virer au C. C. P. II a 109 de la
Librairie St Paul, 130, place St Nicolas, Fribourg.

Numéro Spécimen gratuit sur demande.
S'adresser à l'Administration de la Revue: **Etablissements Casterman,** 28, rue des Sœurs-Noires, Tournai (Belgique). 12

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA

Cette revue trimestrielle, fondée en 1931, publie des articles

1° sur la vie canadienne (questions politiques et sociales, questions d'histoire et de littérature);
2° sur des questions de sciences ecclésiastiques (Ecriture sainte, apologétique, dogme, droit canonique, ascétique et mystique, missiologie, etc.);
3° sur des problèmes philosophiques, juridiques et historiques;
4° sur des questions scientifiques et littéraires.

Une SECTION SPÉCIALE présente des études plus techniques sur la théologie, le droit canonique et la philosophie.

Prix de l'abonnement: édition partielle — $ 2.50
édition complète (incluant la Section spéciale) — $ 3.00

Table générale des années 1931 à 1940, volume in-8 de 152 pages, où figure l'analyse des matières contenues dans les dix premiers volumes de la Revue (une collection de 7,800 pages in-8). Prix: $ 1.00.

Collection de la Revue:
Volumes 1—5 (1931—1935) . . . . . $ 5.00 chacun (rares)
Volumes 6—15 (1936—1945) . . . . . $ 4.00 chacun

Une remise substantielle est accordée aux bibliothèques qui achètent la collection complète.

16

Abkürzungen — Abréviations

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis
Afer	=	Africanae Fraternae Ephemerides Romanae
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	=	Archivum Historicum Societatis Jesu
AIA	=	Archivo Ibero-Americano
AnOCD	=	Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
AnOMC	=	Analecta Ordinis Minorum Cappucinorum
AOFM	=	Acta Ordinis Fratrum Minorum
APF	=	Annales de la Propagation de la Foi
BCP	=	Bulletin Catholique de Pékin
Bib.	=	Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria
BM	=	Bulletin des Missions, Lophem-lez-Bruges
BMC	=	Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé
BSME	=	Bulletin de la Société des Missions Etrangères (Hongkong)
CCS	=	Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale), Peking
CF	=	Collectanea Franciscana
CPF	=	Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide
CR	=	Compte Rendu
DeKM	=	De Katholieke Missien
EMM	=	Evangelisches Missionsmagazin, Basel
ETI	=	En terre d'Islam
Fides	=	Fideskorrespondenz, Rom
GL	=	Grands Lacs
Guida	=	Guida delle Missioni Cattoliche. Roma 1935
HM	=	Het Missiewerk
JB	=	Jahresbericht
JPF	=	Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars
IRM	=	International Review of Missions
KM	=	Die Katholischen Missionen
KMJ	=	Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg
LeMC	=	Le Missioni Cattoliche
LesMC	=	Les Missions Cattoliques
MC	=	Missiones Catholicae. Rom 1907, 1922, 1930
MR	=	Viermonatsschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft
NZM	=	Neue Zeitschrift für Missionswissenchaft - Nouvelle Revue de science missionnaire
PM	=	Pensiero Missionario
PrM	=	Priester und Mission
RHM	=	Revue d'Histoire des Missions
RUM	=	Rivista dell'Unione Missionaria del Clero in Italia
SML	=	Semaine de Missiologie de Louvain
Streit (-Dindinger) BM	=	Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum
Syl.	=	Sylloge praecipuorum documentorum. Rom 1939
ZM	=	Zeitschrift für Missionswissenschaft

Printed in Switzerland

Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

A propos de la liturgie chinoise.

Le Bref Romanae Sedis Antistes de Paul V (1615).

Dr. Joseph Jennes, C. I. C. M. (Scheut).

C'est un fait incontestable, que dès le début de la nouvelle mission de Chine, à la fin du XVIe siècle, les Jésuites ont posé nettement la question du clergé indigène, et que, sans tarder, ils se sont efforcés d'y donner une solution appropriée.

La situation précaire dans laquelle ils se trouvaient, les obligeait d'agir ainsi. Jamais sûrs du lendemain, dépendant uniquement du caprice des mandarins locaux, craignant toujours d'être reconduits à la frontière ils ne voient d'autre moyen d'assurer l'avenir de la mission que la création d'un clergé chinois. Quand en 1589, six ans seulement après la fondation de le première résidence en Chine, le visiteur Alexandre Valignano demande au Supérieur Général, Claude Aquaviva, l'autorisation d'admettre dans la Compagnie quatre jeunes Chinois de Macao, c'est précisément parce que ceux-ci «étant des indigènes, ne rencontreront pas de difficultés et ne seront pas chassés de Chine» [1]. Dès le 1 janvier 1591 deux d'entr'eux, Sébastien Fernandez (nom chinois: Tchoung Ming-jen) et François Martinez (Hoang Fang-tsi) commencent leur noviciat sous la direction du P. Ricci. Entretemps ils étudient le latin, et plus tard Fernandez, qui avait déjà reçu la tonsure, sera promu aux ordres mineurs [2]. On espère, en effet, qu'ils deviendront prêtres, car, ainsi que l'écrit le P. de Mexia, recteur à Macao, à la date du 2 février 1592, «les Européens vivent toujours dans la crainte d'être renvoyés, mais les indigènes ne pourront être chassés, et, une fois devenus prêtres, et étant hommes de confiance, on fera ce qui se fait dans les autres provinces» [3].

D'autre part, c'est un fait non moins certain, que dès le début aussi, les divergences d'opinion qui se manifestèrent parmi les missionnaires, ne favorisèrent guère la réalisation de ces beaux projets. Dès 1591 le P. de Sande écrit qu'il serait très utile d'ouvrir à Macao un collège pour de jeunes élèves chinois et qu'on a déjà reçu plusieurs legs à cet effet. Le P. Valignano approuva le projet, mais jugea préférable

1 Lettre du 10 octobre 1589, citée par P. M. D'Elia S. J.: E'proprio vero che non vi sono tracce di clero indigeno nei primi cinquanta anni delle missioni cinesi? dans PM. VIII (1936), p. 20: «perchè, essendo indigeni, non avranno difficoltà e non saranno scacciati dalla Cina».

2 Fonti Ricciane, Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina, editi e commentati da P. M. D'Elia S. J., I (Rome 1942), p. 290, n. 1 - Le P. Bernard S. J. affirme que déjà avant le noviciat ils avaient étudié tous les deux le latin, reçu les ordres mineurs, ou au moins la tonsure. (Le P. Matthieu Ricci et la Société chinoise de son temps, Tientsin 1937, II, p. 214).

3 Citée par D'Elia, PM, 1936, a. c. p. 22: «Ma gli indigeni non possono essere cacciati, e, essendo sacerdoti e uomini di fiducia, si farà ciò che si fa nelle altre provincie».

d'attendre que la mission fût plus solidement établie [4]. Les préférences du visiteur semblaient d'ailleurs aller au clergé japonais, et à Macao on n'estimait guère les Chinois. Après maintes difficultés on ouvrit enfin, en 1594, un collège destiné à la fois aux Japonais et aux Chinois [5].

Le choix de Macao comme emplacement d'un séminaire ne plût pas aux missionnaires de l'intérieur. Ceux-ci, approuvés en cela par le P. Ricci [6], estimaient qu'un séminaire devait être établi plutôt à l'intérieur même du pays. En 1607, ils essayèrent donc d'ouvrir un collège à Nantch'ang, mais le projet échoua à cause de l'opposition soulevée par un groupe de lettrés de cette ville [7]. Au mois de septembre de l'année suivante, on réussit enfin à y ouvrir un noviciat; mais ni les élèves chinois de Macao, ni ceux de Nantch'ang n'arriveront au sacerdoce.

En 1596, en effet, le P. Valignano, ayant décidé que les candidats japonais seraient admis aux ordres majeurs, refusa d'accorder la même faveur aux scolastiques chinois, parce qu'ils étaient, disait-il, «encore nouveaux dans la Compagnie et aussi dans la foi» [8]. Les missionnaires de l'intérieur ne manquèrent pas de protester contre cette mesure qu'ils trouvaient non seulement trop sévère, mais même injuste. Le P. Ricci ne semble pas être intervenu dans cette question. Toujours est-il qu'après la mort de Valignano (6 janvier 1606), la défense portée par lui resta en vigueur et fut même approuvée par le P. Général dans une lettre du 12 décembre 1606 [9]. Les novices chinois ne furent plus admis dans la Compagnie qu'à condition de ne pas devenir prêtre [10].

Quand le P. Ricci mourut à Pékin le 11 mai 1610, la Chine comptait environ 2500 chrétiens, sous la direction de 8 missionnaires européens et de 8 frères coadjuteurs chinois, établis dans 5 résidences [11]. Telle est la situation au moment où le P. Longobardo succède au P. Ricci comme Supérieur de la mission de Chine.

Homme d'action avant tout, le nouveau Supérieur n'a rien de plus à cœur que d'élargir le champ d'apostolat. Ce qui lui faut, c'est une plus grande indépendance de la Chine à l'égard de la Province du Japon et un personnel missionnaire plus abondant. Or, puisque le nombre de prêtres européens sera toujours insuffisant, il est convaincu que la création d'un clergé indigène s'impose. Dans une lettre du 23 novembre 1610, adressée au P. Général, il réfute tous les arguments invoqués

---

4 Ibid., p. 20—21.
5 Ibid., p. 23.
6 Lettre du 26 juillet 1605, citée par Bernard, op. cit., II, p. 216.
7 Ibid., II, p. 270—274.
8 Bernard, Les Fondateurs de la Mission de Chine et le Clergé chinois, BCP., 1935, p. 437.
9 D'Elia, a. c., PM., 1936, p. 28.
10 D'Elia, Catholic Native Episcopacy in China, Shanghai, 1927, p. 19.
11 On est tout étonné de lire dans: P. Charles S. J., Les Dossiers de l'Action missionnaire, 2e éd. 1939, I, p. 330: «en 1614 (quatre ans après la mort de Ricci) il y avait 150 000 chrétiens chinois répartis dans neuf provinces». Le même chiffre se rencontre dans un article de H. van Parys (Cité chrétienne, 20 juillet 1930), reproduit sans commentaire par Léopold Levaux, L'Orient et Nous, Louvain 1932, I, p. 42. — Voir plus loin la note 74.

par Valignano pour interdire aux Chinois l'accès au sacerdoce [12]. Mais entretemps la défense existait toujours ... D'ailleurs était-il bien opportun de continuer le système suivi jusqu'alors, qui consistait à envoyer de tout jeunes élèves à Macao afin d'y être initiés au latin et aux sciences ecclésiastiques? Système très lent, qui présentait bien des inconvénients et dont les résultats restaient fort douteux. D'autre part, l'expérience de Nantch'ang avait prouvé que l'érection d'un collège à l'intérieur du pays était chose impossible. N'était-il pas préférable alors de recruter les futurs prêtres parmi les hommes lettrés d'âge mûr, célibataires ou veufs, qui jouiraient d'une autorité déjà acquise par leur savoir, et qui donneraient en même temps toutes les garanties morales requises? Mais dans ce cas-là il conviendrait aussi de les dispenser de l'étude du latin, qui par sa construction grammaticale et par sa prononciation offrirait à des adultes chinois des difficultés quasi insurmontables. On demanderait donc pour eux la permission de se servir du chinois tant pour l'étude de la théologie que pour la célébration de la messe, la récitation du bréviaire et l'administration des sacrements. Telle est l'idée conçue, semble-t-il, ou du moins approuvée par le zélé Supérieur; car, malgré l'absence d'informations précises, nous croyons que ce projet de liturgie chinoise doit être attribué également au P. Longobardo [13].

En vue d'obtenir ce privilège que le Pape seul pouvait concéder, et de défendre auprès du P. Général les autres besoins de la mission, le P. Longobardo n'hésita pas à envoyer à Rome, comme procureur de Chine, un de ses missionnaires de l'intérieur, le P. Nicolas Trigault [14]. Parti de Macao en février 1613, celui-ci arriva à Rome à la fin (novembre ou décembre) de l'année suivante.

Trigault s'est montré à la hauteur de sa tâche. Il est vrai que son séjour en Chine n'avait duré que deux ans; mais diverses circonstances lui avaient permis de visiter successivement les résidences de Tchaotcheou, de Nankin, de Hangtcheou et de Pékin de sorte qu'il avait pu parcourir presque toute la mission, et prendre contact avec la plupart des missionnaires. Il possédait aussi tous les renseignements nécessaires pour rédiger les Litterae Annuae de 1610—1611. En outre, le P. Longobardo lui avait confié le manuscrit italien dans lequel le P. Ricci avait relaté toute l'histoire de la fondation et du développement ultérieur de la mission. Ayant reçu l'ordre de traduire ce manuscrit en latin, Trigault l'édita en Europe sous le titre: De christiana

---

12 Bernard, op. cit., II, p. 213.

13 Sur la paternité du projet de la liturgie chinoise, voir plus loin la note 66.

14 Nicolas Trigault, né à Douai le 3 mars 1577, entré au noviciat de la Province Gallo-belge à Tournai le 9 novembre 1594, puis professeur dans les collèges de Lille, de Mons, de Liège et de Gand, acheva ses études théologiques à Louvain, partit de Lisbonne en 1607, arriva à Macao en 1610. — Voir, Dehaisnes C., Vie du Père Nicolas Trigault de la Compagnie de Jésus, Tournai 1864; Pfister L., Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, Shanghai 1932, I, p. 111—120; Lamalle E., Trigault (Nicolas), dans: Biographie nationale, XXV (Bruxelles 1932) col. 641—649; Lamalle E., La Propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616) dans AHSJ, IX (1940), p. 49—120.

Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu, ex P. Mattaei Riccii ejusdem Societatis Commentariis (Augsbourg 1615), ouvrage qui est resté pendant plusieurs siècles la principale source d'information pour l'histoire de cette première période des missions modernes en Chine.

Nous sommes fort peu renseignés sur la manière dont Trigault a conduit ses négociations à Rome. Nous savons pourtant que le projet a été tout d'abord favorablement accueilli par les Jésuites d'Europe. Dans une consultation préalable du 6 janvier 1615, sept professeurs du collège Romain se prononcèrent en faveur de la liturgie chinoise [15]. Nous savons aussi, que dès son arrivée, le procureur a pu compter sur l'appui constant du Cardinal Bellarmin, et il ne fait pas de doute que celui-ci a approuvé complètement le projet. Plus d'une fois, en effet, il a déclaré à Trigault qu'il n'avait jamais souhaité de devenir pape, mais que depuis l'arrivée du procureur il aurait bien voulu l'être, pour six mois seulement, afin de faire aboutir les affaires de Chine [16].

Le mémoire en faveur de la liturgie chinoise présenté à Paul V au nom des missionnaires de Chine a été selon toute vraisemblance rédigé par Trigault lui-même. Le texte complet de ce mémoire ne nous est pas connu [17]; mais une citation rapportée par le P. de Rougemont dans un mémoire de 1667 relatif au même sujet, nous dit qu'un des motifs invoqués par Trigault pour appuyer sa requête, était encore une fois la menace incessante des persécutions mettant en péril l'existence même de la mission. Il affirme, en effet, qu'un clergé indigène, créé grâce à ce privilège, serait un «moyen très facile de promouvoir et d'établir sur des bases solides cette mission, de sorte que, lors même que tous les prêtres européens subiraient le martyre, celle-ci pourrait se soutenir elle-même» [18].

En outre, le texte du bref de Paul V affirme que Trigault avait demandé la permission de célébrer la messe la tête couverte et d'employer le chinois pour la célébration de la messe, la récitation du bréviaire et l'administration des sacrements, parce que ces concessions permettraient d'écarter de très grands obstacles à la conversion de la Chine [19].

Enfin, dans une lettre inédite, écrite à Rome le 2 février 1615,

15 D'Elia, a.c., PM., 1936, p.27. — Lamalle, a. c. AHSJ., 1940, p. 61, n. 39.

16 A la date du 2 janvier 1617 Trigault écrit de Bruxelles: «magnum in eo negotiorum meorum praesidium semper, paene apud ipsum quotidianus eram. Non semel mihi dixit numquam se optasse pontificatum nisi ex quo veneram, ad sex menses dumtaxat ad nostra negotia promovenda». (Lamalle, Ibid., p. 118.)

17 Dehaisnes (op. cit., p. 121, n. 1) affirme qu'un mémoire de Trigault en faveur du clergé indigène se trouve encore à Rome dans les archives de la Compagnie. En effet, dans les Fonti Ricciane (I, p. 37, n. 1) le P. D'Elia parle d'un mémoire de 1614 intitulé: Preces supplices ad Sanctum Patrem de Missa et Officio divino in lingua sinensi doctorum celebrandis, comme appartenant aux archives romaines S. J. Il n'a pas encore été édité.

18 H. Bosmans, S. J., Documents relatifs à la liturgie chinoise. Le Mémoire de François de Rougemont à Jean Paul Oliva, Analecta Bollandiana, XXXIII (1914), p. 292: «Maxima facilitas hujus expeditionis promovendae et stabiliendae ut, etiamsi Europaei sacerdotes martyrio omnes afficerentur, se ipsa stare possit».

19 CPF., I, p. 70, n. 1.

Trigault nous apprend qu'il avait demandé «deux facultés presque inouïes jusqu'alors: celles de célébrer la messe la tête couverte et en langue chinoise. La première, parce qu'il est inconvenable et même choquant aux yeux des Chinois de se présenter tête nue, ce qui est le propre des condamnés à mort marchant vers le lieu de supplice. La seconde, parce que les Chinois sont incapables d'apprendre et de prononcer le latin» [20].

D'après le P. D'Elia, il aurait également fait valoir le fait bien connu, qu'autrefois le Pape Jean VIII avait permis l'usage de la langue slavonne dans la liturgie de Moravie [21].

Le mémoire de Trigault fut lu et soumis à l'examen dans une réunion générale de la Congrégation de l'Inquisition qui eût lieu le 26 mars 1615 dans le palais du Quirinal, en présence de Paul V et des cardinaux Pierre Aldobrandini, Robert Bellarmin, Antoine Zapata, Ferdinand Taberna, Jean Garcias Mellini, Fabrice Veralli et Augustin Galamino [22]. A la suite de cette délibération, le mémoire ayant été accueilli favorablement, la S. Congrégation fit rédiger un décret, suivi trois mois plus tard par le bref Romanae Sedis Antistes de Paul V, accordant satisfaction pleine et entière aux demandes sollicitées par Trigault.

Il n'est aucun auteur ancien ou moderne, qui en retraçant l'histoire du clergé indigène en Chine, n'ait consacré quelques lignes à ce fameux bref de Paul V, auquel a été réservé un sort si singulier, et qui a été jusqu'à ces derniers temps l'objet de tant de controverses. En examinant de plus près tout ce qui a été écrit à son sujet, il faut constater que la confusion est extrême et qu'il y a encore bien des points à élucider.

Certains auteurs, en effet ont douté de l'existence même de ce bref. En note d'un article bien documenté, le P. Mensaert O.F.M. écrit: «Il est fort douteux que ce décret ait jamais été donné: le plus ancien témoignage date de 1683, c. à. d. 68 ans plus tard» [23]. De son côté le P. de la Servière S. J. écrivait déjà en 1907: «La concession fût-elle faite de vive voix ou par un bref communiqué aux missionnaires? On ne le sait» [24]. D'autres encore n'ont aucun doute sur l'existence du bref, mais estiment que le texte n'en est pas connu. «C'est un fait étrange, écrit M. Hubrecht C. M., que le texte de cet indult, sûrement donné, est aujourd'hui introuvable» [25]. Dans une note consacrée au même sujet,

---

20 Lettre du 7 février 1615: «Impetravi facultates duas in Romana Curia prope hactenus inauditas: celebrando tecto capite et lingua Sinensi. Primam, quia inurbanum immo et horribile est Sinis capite aperto prodire nec nisi reis mortis proprium cum ad supplicium ducuntur; secundam, quia Sinae inepti sunt ad linguam latinam vel efferendam vel ediscendam; quae rationes longiori sermone non sine voluptate legi possent, sed melius erit aliquando audire». (Bibl. Royale de Bruxelles, Ms. 3994, fol. 242.)

21 D'Elia, Catholic Native Episcopacy, p. 21.

22 Albizzi, De Inconstantia in Jure admittenda vel non, Amsterdam 1683, I, p. 389, n. 49.

23 Mensaert O. F. M., Waarom is China nog niet bekeerd? dans Kerk en Missie, Bruxelles 1938, p. 58, n. 3: «Men kan ... ernstig betwijfelen of dit decreet wel ooit gegeven werd: het oudste getuigenis is van 1683, dus 68 jaar later».

24 de la Servière S. J., Le Problème des Missions dans Revue Pratique d'Apologétique, VII (1908—1909), p. 857.

25 Hubrecht C. M., Les Origines du clergé indigène en Chine, CCS., 1935, p. 12.

un des rédacteurs du Bulletin Catholique de Pékin émet l'espoir que dans les Archives de la famille Borghèse, offertes peu auparavant à la Bibliothèque Vaticane, on pourra trouver des renseignements intéressants sur cette Bulle (sic) de Paul V. «dont l'existence et l'authenticité sont certaines, mais dont le texte intégral n'est pas dans le Bullaire Romain, et à notre connaissance, n'a jamais été publié» [26]. D'autre part, le P. D'Elia estime que le texte exact a été conservé dans le mémoire du P. Couplet (1684) sur la liturgie chinoise [27]; mais Couplet ne donne en tout cas pas le texte intégral [28].

Nous ne possédons pas, il est vrai, le document original. Mais le texte intégral et authentique existe. Il a été publié en son entier dans les Collectanea S.C.P.F. (2e éd., Rome 1907, I, 70, n. 1) édités par ordre de la Congrégation de la Propagande [29]. D'après ce texte, la citation de Couplet est littérale. Quant au décret de la Congrégation de l'Inquisition, il a été reproduit intégralement par Albizzi dans son livre De Inconstantia in Jure admittenda vel non (Amsterdam 1683, I, 389—390, n. 49) tel qu'il a été retrouvé lors d'une réunion de la Propagande délibérant sur le même sujet en 1658. Un résumé du décret et du bref se trouve également dans (Delplace S.J.) Synopsis Actorum S. Sedis in causa S. J. (II, Louvain 1895, p. 271, nn. 162 et 164); il est basé sur les Registri unionum, applicationum et aliarum concessionum Societatis Jesu, commencés sous le généralat du P. Claude Aquaviva († 1615). On ne peut donc douter raisonnablement de l'existence du bref, ni de l'authenticité du texte connu.

Quant à la date de ces deux documents, la confusion est tout aussi grande. Plusieurs auteurs parlent comme s'il n'existait qu'un seul document, appelé tour à tour décret, indult, bref ou bulle, et auquel ils assignent des dates fort différentes. D'autres distinguent nettement entre le décret de l'Inquisition et le bref de Paul V. Ils sont unanimes à admettre le 27 juin 1615 comme date du bref. Pour le décret, au contraire, on rencontre surtout deux dates différentes: Fer. V, die XXV Jan. 1615, donnée par Albizzi [30] et admise aussi par Benôit XIV [31] et le P. Bosmans S. J. [32]: et Fer V, XXV martii 1615, indiquée dans la Synopsis Actorum S. Sedis in causa S. J. [33] et reprise par Huonder [34], D'Elia [35] et Lamalle [36]. D'autres dates, comme le 15 janvier

---

26 Un Privilège autrefois concédé par le Saint-Siège pour la Chine, BCP., XIX (1932), p. 262, n. 1.

27 D'Elia, op. cit., p. 21, n. 4.

28 Acta Sanctorum, Propylaeum Maji, Paralipomena ad conatum in catalogos Pontificum, p. 125.

29 Le texte intégral d'après CPF. a été reproduit dans Sacerdos in Sinis, Pékin, mai 1932. La traduction espagnole du bref par F. J. Montalbàn S. J., Razon y Fe, La Liturgia China, CIX (1935), p. 63—64, est basée sur le même texte.

30 Albizzi, op. cit., p. 389.

31 Benedictus XIV, De SS. Sacrificio Missae, 1754, Sect. I, Par. LXXXI, p . 104.

32 Bosmans, a. c., p. 276.

33 Synopsis Actorum ..., I, p. 271, n. 162.

34 Huonder A., S. J., Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg im Breisgau 1909, p. 159, n. 2. 35 D'Elia, op. cit., p. 21. 36 Lamalle, a. c., p. 61.

1615 [37], le 16 mars [38] et le 20 mars 1615 [39], données par quelques auteurs ne semblent être que des transcriptions fautives des deux premières. D'après celles-ci, la vraie date est en tout cas un jeudi. Or, selon le calendrier de 1615, si nos calculs sont exacts, le 26 mars 1615 seul est un jeudi, le 25 janvier 1615 au contraire, un dimanche. Nous croyons donc pouvoir admettre le 26 mars 1615 comme date certaine du décret de l'Inquisition, et le 27 juin 1615 comme date du bref de Paul V.

Examinons maintenant les trois privilèges concédés par ce bref.

1) L'Usage du bonnet de cérémonie, tsi-kin.

Le premier privilège accordait aux Jésuites et aux autres missionnaires de Chine la permission de se conformer aux coutumes chinoises en célébrant la Ste Messe la tête couverte. A cet effet ils pouvaient faire usage, jusqu'à nouvelle disposition du St-Siège, non pas d'une coiffure ordinaire, mais d'un bonnet spécial, destiné au culte divin, de la même couleur, si possible, que les autres ornements liturgiques; si cela ne pouvait se faire commodément, il leur était permis de se servir du bonnet déjà en usage pour la prédication et autres fonctions liturgiques [40].

Cette concession a été immédiatement mise en pratique. Les missionnaires introduisirent l'usage de dire la messe la tête couverte d'un bonnet carré, haut d'environ 15 cm., avec deux larges rubans tombant par derrière comme les fanons de la mitre épiscopale. Ce bonnet, qui a une certaine ressemblance avec le bonnet des lettrés du temps de la dynastie des Ming, reçut le nom de tsi-kin (bonnet de sacrifice). A partir de ce temps-là, le tsi-kin fut considéré comme bonnet liturgique. Dans un petit manuel de liturgie, édité en 1629 par le P. Aleni S. J. sous le titre de Mi-sa-tsi i (Explication du sacrifice de la messe), l'auteur attribue même une signification symbolique à ce bonnet [41].

2) La traduction de la Sainte Bible en chinois littéraire.

Un second privilège permettait aux Jésuites de traduire les Saints Livres en chinois, non pas dans la langue vulgaire, mais dans la langue érudite, propre aux lettrés, et de se servir de cette traduction pourvu qu'elle

37 A. Brou S. J. (Les Tribulations d'un vieux Chanoine, Etudes, 1908, II, p. 266) a mal copié Albizzi en donnant comme date du décret le 15 janvier 1615. Ailleurs (Notes pour servir à l'histoire des origines du clergé indigène en Chine, RHM., III (1926), p. 520), il donne le 26 mars 1615 comme date du bref de Paul V.

38 Synopsis Actorum ... I, p. 271, n. 1, dit que cette date est donnée par Bartoli (China, V, p. 260).

39 Bartoli, Della Cina, III, n. 123, et Pfister, op. cit., I, p. 113.

40 CPF, l. c.: «ut quotiescumque a Sede Apostolica aliter declaratum non fuerit, in sacrosancti missae sacrificii celebratione caput contectum habere pileo non communi tamen et vulgari quo utuntur passim seu ordinarie, sed alio hujus sacri mysterii proprio ejusque coloris cujus sunt paramenta caetera, et si id commode fieri non poterit, saltem illo quo solent uti in praedicatione verbi Dei et aliis functionibus».

41 Aleni S. J., Mi-sa-tsi i, chap VI. — L'usage du bonnet chinois fut aboli pendant la seconde moitié du XIXe siècle. Dans certaines missions de Mongolie, les acolythes portent encore ce même bonnet dans la procession du Saint Sacrement.

fût fidèle et faite avec soin [42]. Il s'agit ici de la langue littéraire, appelée wen-hoa, dans laquelle ont été composés les livres classiques. Celle-ci possède des règles grammaticales propres, ne subit presque plus d'évolution, et diffère tellement de la langue parlée que le commun du peuple ne la comprend pas.

Cette traduction n'a jamais été commencée, parce que, au témoignage du P. Bartoli S. J., les Supérieurs ne l'ont pas permis. «Les Pères de là-bas, écrit-il, savaient bien écrire et parler le chinois cultivé, puisqu'ils s'y étaient appliqués pendant vingt à trente ans et même plus. Mais comme il s'agissait d'une entreprise très difficile, dangereuse, de très longue durée et peu nécessaire, les Supérieurs ne permirent point qu'on se mît à l'œuvre» [43]. De fait, le 17e siècle n'a vu paraître en Chine que des histoires abrégées de l'Evangile, telles que le T'ien-tchou kiang-cheng yen-hsing ki-lio, 1636—1637 (Actes et Paroles du Dieu incarné), du P. Aleni. Jusqu'à présent il n'existe pas encore en Chine une traduction catholique de toute la Bible [44].

3) L'Usage du chinois littéraire comme langue liturgique.

Le troisième privilège était de loin le plus important. Il permettait aux Chinois canoniquement promus au sacerdoce, de dire la messe, de réciter le bréviaire, d'administrer les sacrements de l'Eglise et de remplir toute autre fonction liturgique en langue chinoise littéraire, selon le Rite Romain [45]. C'est là ce que l'on appelle d'ordinaire la «liturgie chinoise». Par ce privilège le but principal de Trigault était vraiment atteint.

---

42 CPF., loc. cit.: «Praeterea praefatis regularibus ut Sacra Biblia in linguam Sinarum non tamen vulgarem, sed eruditam et literatorum propriam transferre illisque sic translatis uti; ita tamen ut in hujusmodi translatione summam et exquisitam exhibeant diligentiam ut translatio fidelissima sit».

43 Bartoli, Della Cina, III, n. 123: «Ma per esperimentati che fossero nello scrivere e favellare colto cinese i Padri di colà, consommativisi intorno con istudio di venti, trenta e più anni; per la difficile, pericolosa, lunghissima e poco necessaria fatica che quella era, i Superiori non consentirono a verun d'essi d'interprenderla». — Le P. Brou a mal compris ce passage. Il écrit, en effet, «qu'on se mit à l'œuvre, qu'on rencontra d'énormes difficultés, et qu'après vingt ou trente ans de labeurs, il devint clair qu'après tout on pouvait se passer d'une Bible chinoise» (art. cit., RHM, 1926, p. 521).

44 Les premières traductions chinoises de toute la Bible sont celles des protestants Marshman (1823) et Robert Morisson (1824).

45 CPF., loc. cit.: «Insuper personis nationis Sinarum quae ad fidem catholicam pervenerint ut postquam canonice fuerint ad sacros ordines promotae sacrosanctum missae sacrificium praefatum, ac divina officia horarum canonicarum, nec non postquam ab habente auctoritatem idoneae repertae et admissae fuerint, sacramenta ecclesiastica ministrare, et alias quascumque ecclesiasticas functiones lingua similiter Sinarum erudita et literatorum propria juxta Ritum tamen Ecclesiae Romanae celebrare, recitare et ministrare et peragere respective possint et valeant, Apostolica Auctoritate tenore praesentium concedimus et indulgemus». — C'est donc à tort que le P. D'Elia (op. cit., p. 21), affirme que ce privilège fut accordé tant aux missionnaires Jésuites qu'aux prêtres chinois.

Or, malgré l'importance que les missionnaires attachaient à cette concession, qui, selon eux, devait donner une solution définitive à la question du clergé indigène, nous devons constater que la liturgie chinoise n'a jamais été introduite dans les missions de Chine. Et l'on se demande à bon droit quelles ont bien pu être les causes qui ont empêché les missionnaires d'user de ce privilège si ardemment désiré.

Des motifs très différents ont été proposés. A la suite de l'abbé Dehaisnes [46], le P. Pfister S. J. [47] dit que le bref «ne fut jamais expédié». Albizzi, au contraire, affirme qu'il fut bien expédié, mais «pas remis aux Pères Jésuites» [48], tandis que Benoît XIV dit simplement qu'il ne fut pas remis «aux missionnaires qui l'avaient demandé» [49]. D'autres auteurs cherchent la cause plutôt dans les circonstances extérieures: persécution de Chenk'io, invasion des Tartares, absence d'évêque, manque de livres liturgiques en chinois, tout en admettant que les Jésuites portugais de Macao n'étaient pas d'accord avec les missionnaires de l'intérieur et se montraient nettement opposés au clergé chinois. C'est ce qu'affirment le P. Couplet dans son mémoire de 1684 [50], le P. Huonder [51], D'Elia [52] et Brou [53]. Le chanoine Joly prétend insidieusement que les Supérieurs d'Europe ont interdit aux Pères de Chine de mettre à profit le bref de Paul V «parce que les intérêts du Portugal et peut-être ceux de la Compagnie l'exigeaient» [54]. D'après le P. Bosmans la raison «principale est la manière quelque peu hésitante dont une autorisation aussi extraordinaire avait été concédée. Pourquoi après avoir autorisé l'expédition du bref, l'avait-on retenu? Cela méritait réflexion. Les généraux de la Compagnie jugèrent sage de se réserver et de ne pas compromettre l'avenir» [55]. Enfin, le P. de la Servière croit que Rome a révoqué les permissions. «Tout porte à croire, écrit-il, que l'empêchement vint de plus haut, et que les permissions furent révoquées par les Papes ou la Propaganda. En effet, quand, en 1667 et 1695, les missionnaires demandèrent que ces permissions fussent renouvelées, ce n'est pas à leurs supérieurs, c'est à la Propagande qu'ils s'adressèrent» [56].

Nous croyons, de fait, que la non-exécution du bref doit être attribuée à tout un ensemble de causes que nous tâcherons de préciser brièvement ici.

---

46 Dehaisnes (op. cit., p. 120), qui a mal lu le texte de Benoît XIV (op. cit., p. 104).
47 Pfister, op. cit., I, p. 113.
48 Albizzi, op. cit., p. 390, n. 50: «Sed quamvis super hujusmodi Decreto fuerit expeditum Breve, nihilominus non fuit executioni demandatum, imo nec Patribus Jesuitis traditum».
49 Benedictus XIV, op. cit., p. 104: «Breve etiam expeditum fuit, quod tamen Missionariis, qui hoc postulaverant, numquam traditum est».
50 Acta Sanctorum, Propylaeum Maji, p. 125.
51 Huonder, op. cit., p. 159, n. 2 et p. 173.
52 D'Elia, op. cit., p. 21.
53 Brou, art. cit., RHM, 1926, p. 521—522.
54 Chanoine Léon Joly, Le Problème des Missions, Tribulations d'un vieux Chanoine, 2e éd., Paris 1908, p. 273.
55 Bosmans, art. cit., p. 276.
56 de la Servière, art. cit., p. 857, n. 2.

Tout d'abord, il ne fait pas de doute que le bref ait été bel et bien expédié. Le témoignage d'Albizzi, présent lui-même à la délibération de la Propagande en 1658, et se basant sur les documents retrouvés alors dans les archives de la Congrégation de l'Inquisition, est formel sur ce point. Mais il ajoute qu'il n'a pas été remis aux Jésuites. Le P. Couplet au contraire, affirme que l'indult a été apporté en Chine [57] par Trigault et qu'il y a été reçu avec un réel enthousiasme [58]. S'agit-il ici du document matériel ou seulement de la nouvelle que la concession avait été accordée? Couplet ne le dit pas clairement. Quoiqu'il en soit, les Supérieurs ont considéré le bref comme suffisamment promulgué, puisque le premier privilège a été immédiatement mis à éxécution, et que le deuxième l'aurait été aussi, si les Supérieurs l'avaient permis. Cela suffit, croyons-nous, pour admettre que le bref n'a pas été révoqué par le Pape lui-même, ni par la Propagande, fondée seulement sept années plus tard en 1622. D'ailleurs, Albizzi nous dit que, dans la réunion de 1658, la Propagande ignorait l'existence de ce bref. Comment l'aurait-elle ignorée, si elle-même l'avait révoqué? L'ayant retrouvé ensuite, elle n'a voulu prendre aucune décision à ce sujet [59]. Enfin, dans une lettre du 8 mai 1686, le P. Couplet, après avoir dit que le Pape Innocent IX lui a demandé pourquoi les Jésuites n'avaient pas exécuté le bref de Paul V, poursuit en disant: «Ne pourrions-nous pas l'exécuter maintenant, puisqu'il n'a pas été révoqué»? [60]

Il ne fait pas de doute non plus que le bref ait été obtenu à un moment peu favorable, et que les circonstances extérieures ont créé de très sérieux abstacles à l'exécution immédiate de la faveur accordée. Tout d'abord, les livres liturgiques: missel, bréviaire et rituel n'étaient pas encore traduits. Tout missionnaire n'était pas capable d'entreprendre ce travail, et même ceux qui avaient une connaissance plus approfondie du chinois littéraire, auraient dû se faire aider par des lettrés Chinois, comme cela s'est toujours fait pour la composition de livres religieux en langue littéraire. Il est évident qu'une telle traduction demandait un temps assez considérable.

En outre, dans cette Eglise naissante, comme nous le dit le P. Couplet, il y avait fort peu d'hommes adultes et veufs, aptes à remplir les fonctions sacerdotales [61]. Parmi le petit nombre de chrétiens que l'on comptait alors, le choix des candidats a dû être nécessairement très restreint.

---

57 Acta Sanctorum, loc. cit., p. 125: «Vixdum perlato in Sinas indulto ...»

58 Couplet, Historie van eene groote christene Mevrouwe van China met naeme Mevrouw Candida Hiu, Antwerpen 1694, p. 299: «Om dese, ende andere redenen, is desen middel van inlandtsche Priesters te wyden, by de christene Mandarinen, ende andere Hoogheleerde seer gepresen; alsoock met algemeyne blyschap en toejuyginghe, het Breve ontfanghen, 't welck P. Nicolaus Trigautius van Roomen ghebracht heeft ...».

59 Albizzi, op. cit., p. 389.

60 Museum Bollandianum, Bruxelles, Correspondance des Bollandistes, I, Ms. 64, fol. 199: «nam ipse Pontifex ... me interrogavit quare hactenus non fuissemus rem executi ... Sed numquid modo exequi possemus, quandoquidem non sit revocatum».

61 Acta Sanctorum, loc. cit., p. 125: «Etenim in nascente et pene balbutiente Sinarum Ecclesia, pauci admodum reperiebantur adultiores ac vidui, ad munus Sacerdotale idonei».

Mais même dans le cas où l'on aurait eu les livres liturgiques nécessaires et un nombre de candidats suffisant, il aurait été très difficile de trouver un évêque pour conférer les saints ordres. La difficulté ne devint réelle qu'à partir de 1623. Jusqu'à ce moment il y avait Mgr. da Pietade O. P. à Macao. Mais après lui le siège de Macao demeura vacant jusqu'en 1702. Et même s'il y avait eu un évèque, on peut se demander, s'il aurait voulu profiter de l'indult. Le bref dit en effet: «Nous voulons et décidons, que si jamais des évêques ou un évêque soit établi dans ces régions, aucun préjudice ne soit censé être posé, par cette permission, à la fonction et à la juridiction épiscopale» [62]. En d'autres termes, l'évêque est libre d'appliquer l'indult ou non.

Pour comble d'infortune, la situation des missionnaires s'aggrava subitement, démontrant que la crainte des persécutions alléguée par Trigault n'était pas dénuée de fondement. A la suite d'une accusation portée à l'empereur Wanli par Chenk'io, vice-président du tribunal des Rites à Nankin, contre les missionnaires, ceux-ci se voient condamnés à l'expulsion, et, au début de 1617, avant même que Trigault ait pu prendre le chemin du retour, la plupart des ses confrères de Chine sont renvoyés à Macao, où la persécution les tiendra pendant plusieurs années éloignés de leurs résidences.

Toutes ces circonstances expliquent fort bien, pourquoi la liturgie chinoise n'a pas été introduite immédiatement après que l'autorisation en avait été obtenue. Mais elles n'expliquent pas pourquoi les missionnaires n'ont pas profité des années d'exil et de la période de liberté qui suivra, pour commencer la traduction des livres liturgiques; pourquoi, la persécution une fois terminée, ni Trigault ni les autres missionnaires n'ont rien fait pour préparer des candidats au sacerdoce, afin de rendre possible l'application du privilège, auquel ils avaient attaché une aussi grande importance. Car, malgré l'invasion des Mandchoux, qui, en 1644, parvinrent à renverser la dynastie des Ming, la misison jouissait d'une grande liberté et prenait une extension considérable. Or, pendant tout ce temps-là plus rien ne se fait en faveur de la liturgie chinoise ou du clergé indigène. Aussi, de bonnes raisons nous portent à croire que cette inaction des missionnaires, aussi bien après que pendant la persécution n'est pas due aux seules circonstances extérieures, mais plutôt à une intervention des Supérieurs.

On sait, en effet, que les relations entre le Supérieur de Chine et les Supérieurs de la province du Japon, dont la Chine faisait partie, n'étaient pas toujours marquées d'un accord parfait. Désireux de donner une plus grande extension aux œuvres d'apostolat direct, Longobardo avait formé tout un ensemble de projets qui devaient donner à la mission une orientation nouvelle. Il voulait étendre le champ d'apostolat en multipliant les résidences et en augmentant le nombre des missionnaires. Ceux-ci ne seraient pas seulement recrutés en Europe, mais on tâcherait en même temps de créer un clergé indigène, grâce à l'autorisation de

62 CPF., loc. cit.: «Volumus autem et decernimus quod si umquam contigerit in illis partibus constitui Episcopos seu Episcopum; ex hac permissione non censeatur praejudicari muneri et jurisdictioni episcopali».

la liturgie chinoise. L'expérience ayant prouvé qu'une trop grande dépendance de la province du Japon était nuisible au libre développement de la mission de Chine, il demandait que celle-ci fût érigée en province autonome, sous la direction d'un provincial, dont l'autorité s'étendrait également sur le collège de Macao. Enfin, au point de vue financier, la mission devait pouvoir subsister par elle-même, sans devoir compter sur l'aide économique fournie jusqu'alors par la province du Japon [63].

Or, tous ces projets étaient vivement combattus par le P. Carvalho, provincial, et le P. Vieira, visiteur du Japon. Leur opposition s'accentua encore par le fait que Trigault avait été envoyé en Europe par Longobardo sans l'autorisation du provincial [64]. Tandis que Trigault adresse au St-Siège son mémoire en faveur de la liturgie chinoise, fait des instances auprès du P. Général pour obtenir l'érection d'une province indépendante, et parcourt l'Europe afin de recruter des missionnaires et d'assurer à la mission de Chine une aide financière suffisante, le visiteur et le provincial du Japon ne cessent d'écrire au P. Général «pour combattre son action, mettre en garde contre les informations qu'il peut donner, déclarer inutile et même nuisible l'objet de tant de demarches» [65]. Vieira déclare que Trigault n'a pas l'autorité requise pour proposer des demandes si extraordinaires, puisqu'il n'a été que deux ans en mission [66]. On s'oppose à l'augmentation du nombre des résidences et des missionnaires parce que la province du Japon ne pourrait en soutenir les frais [67]. On finit par dire qu'il valait mieux que Trigault lui-même ne revienne plus: il n'avait qu'à rester en Europe [68].

---

63 Lamalle, art. cit., AHSJ., 1940, p. 53.

64 Trigault l'affirme lui-même dans sa lettre du 7 février 1613: «Porro iter hoc meum inconsulto Provinciali institutum, si P. V. nondum satis probat ex litteris P. Nicolai Longobardi Superioris, peto a P. V. ut judicium suspendat dum me per otium audierit ...». (Citée par D'Elia, Daniele Bartoli e Nicola Trigault, Rivista Storica Italiana, Ser. V, T. III, 1938, p. 85, n. 16.)

65 Lamalle, art. cit., p. 56.

66 Lamalle (Ib., p. 56) fait justement observer que pour un bon nombre de points, Trigault ne faisait qu'exécuter le programme tracé par le P. Longobardo. Est-ce aussi le cas pour la liturgie chinoise? Le même auteur écrit à ce sujet: «Nous n'avons trouvé jusqu'ici aucune indication positive sur la paternité du projet de liturgie chinoise, que nous sommes portés à laisser à Trigault lui-même». (Ib. n. 19.) Dans ce cas, on comprend plus facilement l'opposition montrée par les Supérieurs à l'égard d'un projet aussi important émanant d'un seul missionnaire. Mais il nous semble inadmissible, que Trigault aurait agi à l'insu ou sans l'approbation de Longobardo. Le P. D'Elia (art. cit. Riv. Stor. Ital., 1938, p. 14) dit que dans les instructions données par Longobardo à Trigault sur les affaires à traiter avec le P. Général il n'est pas question de liturgie chinoise; tandis que le P. Lamalle (Ib.) affirme que nous n'avons pas les instructions données à Trigault à son départ de Chine, et qu'une partie certainement n'en fut donnée que de vive voix.

67 Dans ses Proposita, le P. Gabriel de Matos, procureur du Japon écrit: «Ne annuat V. P. votis P. Nicolai qui vult deducere secum quinquaginta ex Nostris». (Lamalle, Ib., p. 85.)

68 On craignait que Trigault ne revint avec trop de missionnaires belges: «Praecique hoc est intelligendum de Belgis nunc temporis, quando in India Olandenses ita sunt infensi et odiosi ut multi e Nostris judicaverint eumdem P. Nicolaum non debere reverti». (Proposita de Gabriel de Matos, Lamalle, Ib., p. 85.)

On comprend dès lors que les mêmes Supérieurs, si hostiles au programme tracé par Longobardo et défendu à Rome par Trigault, aient été aussi les premiers et les principaux adversaires de la liturgie chinoise, qui ne formait qu'une partie de ce programme. Puisqu'ils n'ont pas pu empêcher que le privilège sollicité par Trigault, lui fût accordé, ils tâcheront d'en empêcher l'application.

L'usage de la liturgie chinoise présupposait nécessairement la traduction du missel et la présence d'un évêque disposé à ordonner les candidats en appliquant l'indult. Les Supérieurs ont-ils défendu de commencer cette traduction? Nous n'en avons pas la preuve explicite. Mais nous savons déjà qu'ils n'ont pas permis de commencer la traduction de la Bible qui aurait certainement facilité celle de missel, et que celle-ci n'a été faite que 50 ans plus tard, lors d'une nouvelle tentative d'introduire la liturgie chinoise [69].

Quant à la nomination d'un évêque, Trigault ayant prévu la difficulté, avait remis, avant son départ de Rome en mai 1616, une requête adressée au nouveau Général, le P. Vitelleschi, sollicitant qu'en dehors de l'évêque du Japon, un autre évêque de la Compagnie fût nommé à Macao, et un troisième à Nankin pour l'intérieur de la Chine [70]. Dans sa lettre du 2 janvier 1617, il dit que cette affaire n'était pas encore conclue [71]: Maximilien de Bavière lui a promis de fournir les ornements épiscopaux, et lui-même garda l'espoir que le nouvel évêque de Chine l'accompagnerait à son retour [72]. Carvalho et Vieira, mis à la hauteur de cette requête, s'y opposent encore une fois de toutes leurs forces. Pareil projet est prématuré, disent-ils, et la présence d'un évêque à l'intérieur de la Chine ne manquerait pas de provoquer une nouvelle persécution [73]. D'ailleurs, il est ridicule de demander un évêque pour quatre (sic) chrétiens chinois! [74] Quant à l'usage du chinois comme langue liturgique, c'est là «une nouveauté tellement grande, que pendant de nombreuses années encore, il ne pourra en être question» [75].

---

69 Le missel fut traduit par le P. L. Buglio S. J. et édité à Pékin en 1670 sous le titre Mi-sa-king tien. Le frontispice porte: «Missale Romanum auctoritate Pauli V Pont. M. sinice redditum a P. Ludovico Buglio Soc. Jesu. Panormitano. Pekini. In collegio ejusdem Soc. A. MDCLXX».

70 Lamalle, Ib., p. 88: «Petit (Procurator Sinensis) ut P. V. consentiat et procuret eo quo maxime judicaverit modo expedire, ut e nostra Societate praeter episcopum Japonensem, intra Sinense regnum unus, et Amacai alter constituatur, si hoc judicaverit cum Societatis nostrae Constitutionibus, considerata rei necessitate, minime pugnare».

71 Lettre éditée par Lamalle, art. cit., p. 113: «De episcoporum nostrae Societatis nominatione nondum puto omnia esse conclusa».

72 Ib., p. 104: «Deinde ornandum suscepit omnibus pontificiis ornamentis episcopum nostrum e Societate futurum, quem verisimile est nobiscum navigaturum».

73 Ib., p. 88.

74 D'Elia, art. cit., Riv. Stor. Italiana, 1938, p. 85. Il est évident que Vieira veut tourner en dérision la demande de Trigault. Celui-ci affirme en 1615: «Neophytorum numerus ad quinque milia crevit» (Iter P. Nicolai Trigault, Dehaisnes, op. cit., p. 285—292). Ce chiffre nous paraît pourtant exagéré.

75 D'Elia, Ib., p. 85: «è una novità così grande, che nemmeno di quà a molti anni si potrà trattare di ciò».

Dès lors on comprend aussi, que le Supérieur Général, placé devant ce conflit, aura pu croire finalement que le bref de Paul V avait été obtenu à la suite d'une information unilatérale, et qu'il aura jugé opportun de ne pas négliger les avis du visiteur et du provincial, mais de réserver l'exécution du bref à un moment plus favorable. S'il en a été ainsi, personne ne condamnera cette attitude sage et prudente.

Nous sommes donc loin des critiques acerbes et injustifiées du chanoine Joly, accusant les Supérieurs d'Europe d'avoir ménagé les intérêts du Portugal et de la Compagnie au détriment des âmes. Nous ne pensons pas qu'il s'agit ici d'un conflit entre les Supérieurs «qui d'Europe dirigeaient ces lointaines missions» et les missionnaires «qui sont sur les lieux» [76], mais bien d'une divergence d'opinion entre les missionnaires eux-mêmes. D'ailleurs, en déclarant solennellement que les Supérieurs d'Europe «portent, devant les hommes et devant Dieu, la responsabilité d'une Chine restée païenne pendant trois siècles» [77], le même auteur semble ignorer, ou du moins oublier, que l'attitude de ces Supérieurs ne diffère pas de celle que prendra dans la suite la Propagande elle-même, chaque fois que les missionnaires, dans des circonstances tout aussi impérieuses, demanderont de pouvoir user de la faculté accordée à Trigault.

Nous croyons donc pouvoir admettre, salvo meliori judicio, que le bref de Paul V, concernant la liturgie chinoise, a été sûrement donné et expédié, mais que, après le retour de Trigault en Chine, il n'a pas été exécuté parce que les Supérieurs de Macao (visiteur et provincial du Japon) s'y sont opposés, et parce que le Supérieur Général, eu égard au désaccord existant entre les missionnaires eux-mêmes, a jugé préférable de ne pas permettre d'en faire usage. Les missionnaires qui avaient demandé et obtenu ce privilège, ont obéi à cette mesure; les circonstances extérieures qui empêchaient déjà l'application immédiate du bref, leur ont rendu plus facile cet acte d'obéissance.

---

[76] L. Joly, op. cit., p. 272 et 274.
[77] Ibid., p. 273.

Der hl. Franz Xaver in Japan ⟨1549–1551⟩.

Von G. Schurhammer S. J., Rom. 2

5. Yamaguchi.

Torres war inzwischen nicht müßig gewesen und hatte 40 weitere Personen getauft, darunter seinen Gastwirt Taniguchi Thomé mit Frau, Kindern und Gesinde [1]. Das Portugiesenschiff hatte Hirado bereits vor mehreren Monaten verlassen [2]. Xaver hielt sich darum hier nicht länger auf. Er lud die Geschenke, die für den König Japans bestimmt gewesen waren, und die übrige Habe, soweit Torres sie nicht benötigte, auf ein Schiff und fuhr mit Fernandez, Bernardo und einem der beiden in Goa getauften Japaner [3] nach Yamaguchi ab.

Ende April [4] zog Xaver, diesmal in besserer Kleidung und mit Saumpferden, die sein Reisegepäck trugen [5], als Gesandter des Statthalters von Indien wieder in Ôuchis Hauptstadt ein und bat um eine Audienz. Sie wurde gewährt und der Pater überreichte dem Fürsten die beiden kunstvoll auf Pergament geschriebenen Briefe des Bischofs

---

1 Frois 13; Torres: «muchos» (46 56). Mit denen, die Torres März-Sept. 1551 und den «vielen», die Gago 1553 bei einem 15tägigen Besuch taufte, betrug die Zahl der Hirado Christen Ende 1553 200, wie Alcaçova bezeugt, der Okt. 1553 von Hirado abfuhr (Q 6045). Da eine Autorität wie Rodrigues Giram versichert, Xavers Gastwirt Kimura sei der erste Getaufte auf Hirado gewesen (s. oben), so müssen wir annehmen, daß Torres nach Xavers Abreise den Gastwirt gewechselt hat. Nach Frois taufte Torres nach Taniguchi Thomés Familie dessen Vater und João von Ikitsuki, was vielleicht März-Sept. 1551 geschah, und im selben Jahre Dom Geronimo Koteda, was irrig ist und seiner eigenen Angabe (59) widerspricht. Falsch ist auch, wenn Frois 1592 schreibt, D. Geronimo mit seinen Söhnen Antonio und João seien Christen aus Xavers Zeit (Japsin. 51, 325); ebenso wenn Dom Geronimo II. erklärt, seine Eltern und Großeltern seien seit Xavers Zeit getauft (Valignano 1599: Japsin. 54, 73). Die ersten Edelleute auf Hirado taufte Gago Herbst 1553, wie Takanobu 1555 (Frois 49; Q 6091) und Alcaçova 1554 (Q 6045) bezeugen. Es waren 3 Edelleute, Verwandte des Tono: Antonio und João Koteda, sowie ein dritter (Frois 311).

2 Oktober/November fuhren die Portugiesenschiffe gewöhnlich von Japan nach China zurück.

3 «Mit 2 Japanern» (Torres 56). Der eine war Bernardo, Xavers «treuester Begleiter in allen Beschwerden und Reisen in Japan», wie ihn L. Gonsalves da Camara, der ihn gut kannte, nennt (Mon. Ignatiana, Scripta I, 166). Der andere war Antonio oder Joane. Bernardo wird eigens von Lucena (7, 24) und darum auch von Tçuzu (227) genannt. Aber aus Tçuzus Text, der sagt, Xaver reiste nach Yamaguchi mit «Bernardo e outro, mã -/ da pedir audiencia» macht Cros: «en compagnie de Bernardo et un autre Japonais chrétien, nommé Mathieu» (138). Frois läßt irrig Torres sofort mit Xaver nach Yamaguchi gehen (13—14). Nach Valignano fuhr Xaver mit 2—3 Dienern (176); vielleicht war Amador der dritte. Die schwarzen Indier waren in Japan damals und noch lange später eine Sehenswürdigkeit und man lief 15—20 Meilen weit, solche zu sehen, wie Alvares 1547 schreibt (Sch, Der hl. F. X. [1925] 160).

4 Torres schreibt am 29. Sept. 1551, es seien jetzt 5 oder mehr Monate seit Xavers Ankunft in Yamaguchi verflossen (52 60).

5 Wahrscheinlich landete Xaver in Mitajiri, von wo man noch 3 Meilen überland reisen mußte. Nach Auger trug er bei diesem Besuch ein schönes Seidenkleid (667), nach Valignano bessere Kleider (176).

Dom Juan de Albuquerque von Goa und des Statthalters Garcia de Sá, sowie 13 wertvolle Geschenke[6], darunter Dinge, die man nie zuvor in Yamaguchi gesehen hatte: einen großen Kasten mit kunstvollem Räderwerk, der in 12 regelmäßigen Zwischenräumen genau Tag und Nacht bezeichnete (Uhr)[7], ein Instrument von 13 Saiten, das ohne gespielt zu werden 5 Perioden von 12 Tönen gab (Spieluhr)[8], 2 Augengläser, womit ein alter Mann so klar sehen konnte wie ein junger (Brille)[9], ein geglättetes Ding, worin sich das Gesicht ohne den geringsten Schatten wiederspiegelte (Spiegel)[10], eine reichverzierte Feuersteinflinte mit 3 Läufen, sehr schöne Krystallgläser, Brokatstoffe[11], portugiesischen Wein[12], Bücher, Bilder, Theeschalen[13] usw.

Yoshitaka war entzückt über die Briefe wie über die Geschenke[14]. Viele Dinge bot er als Gegengeschenke an, auch Gold und Silber in Menge, aber dankend lehnte Xaver alles ab. Nur um eine Gunst bat er: die Predigt und Annahme der christlichen Religion in seinen Reichen zu gestatten. Gerne gewährte der Fürst diese Bitte[15]. Es ließ sofort in den Straßen Tafeln anbringen, worin er erlaubte, das neue Gesetz zu verkünden und anzunehmen, und seinen Untertanen befahl, keinem der Patres, die dies Gesetz predigten, ein Übel zuzufügen[16]. Ferner gab er den Fremden ein leeres Kloster als Wohnung[17] und sprach seine

---

6 Über die Briefe und Geschenke siehe EX II 262—63, Torres (46 56), Auger (667), Valignano (176), Frois (14 81), Lucena (7, 24), Ant. de San Roman, Historia General (Valladolid 1603, 664), Tçuzu (226v; Cros 139) und die japanischen Quellen wie das Yoshitaka-ki und das Nihon Tsugan (vgl. Haas 183—84 und das Ms. Villion). Die Zahl 13 geben Valignano, Frois, Lucena, Tçuzu. Nach Torres waren die Geschenke von geringem Wert; Auger, Valignano und Frois sprechen von guten, reichen, sehr reichen Geschenken. Xaver selber schreibt, der Kapitän Malakkas habe ihm für den König Japans «Muitas pessas muito ricas» gegeben (EX II 118), im Wert von 200 Cruzados (ebda. 124 467).

7 Yoshitaka-ki (Villion, Haas), Nihon Tsugan (Haas); «hum relogio de horas de grande artificio» (Frois).

8 Yoshitaka-ki (Villion, Haas). Cravo (Torres), clavicordio (Valignano), manicordio (Tçuzu, was Cros übersetzt: «manicordio, instrument de musique, à clavier, muni de 70 cordes»).

9 Nihon Tsugan (Haas), Yoshitaka-ki (Villion, Haas), Frois.

10 Yoshitaka-ki (Villion), Frois.

11 «Hua espingarda rica de pederneira de tres canos, borcado, vidros cristalinos» (Frois).

12 Valignano, San Roman, Tçuzu.

13 Nihon Tsugan (Haas).

14 EX II 262—63; Torres (46 56).

15 EX II 263.

16 Ebda. 263; Torres (46 56—57), Valignano (176—77).

17 EX II 263: «nos deu esta liçemça ... jumtamente nos deu hum mosteiro à maneira de colegio, pera estarmos n'ele» (vgl. Torres 46 57). Hiervon verschieden ist eine Schenkung, die Yoshitaka später machte, und von der Torres am 29. Sept. 1551 schreibt: «Jetzt gab uns der Herr des Landes ein sehr großes Grundstück (campo), um ein Kolleg zu erbauen» (61). Dieser Brief wurde geschrieben während der Revolution, die Yoshitaka stürzte, einen Tag vor dessen Tod. Am 20. Oktober schreibt darum Torres an Xaver: «Wenn es wieder ruhig ist, wollen wir mit den Herren Rebellen hier sprechen: wenn sie uns die vom König erteilte Predigterlaubnis bestätigen, sollen sie uns ein Haus oder einen Ort geben für dessen Bau; wenn nicht, will ich inzwischen im Haus des Thomé (Uchida) wohnen, bis es einen König gibt» (65). Der neue König, Ouchi Yoshinaga,

Absicht aus, einen Bonzen oder Laien mit einem Gegengeschenk nach Indien zu senden [18].

Die seltenen Geschenke [19] und der Erlaß Yoshitakas stellte die fremden Prediger mit einem Schlage in ein völlig neues Licht. Vom Morgen bis zum Abend und bis tief in die Nacht war ihre Wohnung von neugierigen Besuchern gefüllt: Edelleute, Bonzen aller Sekten, Bikunis, Kaufleute und anderes Volk, sodaß oft das Haus die Leute nicht faßte. Endlose Fragen wurden gestellt und den Vorträgen, die gewöhnlich zweimal täglich stattfanden, schlossen sich Disputationen an, die lange währten [20]. Die Gelehrsamkeit Xavers setzte alle in Staunen [21]. Über alles wußte er Aufschluß zu geben: die Gestalt der Erde, den Lauf der Sonne, die Veränderungen des Mondes, die Eklipsen, Kometen, über Donner und Blitz, Regen, Schnee und Hagel [22]. Von den Geschöpfen aber lenkte er dann das Gespräch auf Dainichi, den Schöpfer aller Dinge, das ewige Ziel der unsterblichen Seelen. Beides war seinen Zuhörern neu und fremd, denn nach der Lehre der Buddhisten war Alles in stetem Entstehen und Vergehen wie die Schaumwellen im Meer [23]. Immer neue Fragen und Schwierigkeiten erhoben sich über Gott und die Seele. Dieser Schöpfer war er gut oder böse? Und wenn gut, warum schuf er das Böse: die Teufel, die Leiden, die schweren Gebote, die Schwächen der Menschen und die ewige Hölle? [24] Scharfe Disputationen folgten zumal mit den vornehmen Bonzen der Zen [25], und kaum fand Xaver Zeit zum Essen und Schlafen, zum Breviergebet, zur Betrachtung und zur heiligen Messe [26].

---

kam 21. Tembun, 3. Monat (März-April 1552) von Funai nach Yamaguchi (Kiuseki dzuishi Yamaguchi meishô: Ms. Villion) und stellte 21. Tembun, 8. Monat, 28. Tag (17. Sept. 1552) die berühmte Urkunde aus, durch die er den Patres erlaubte, auf dem Daidôji Platz Kirche und Haus zu bauen (Sch, Sprachproblem 75—80). Wir müssen also unterscheiden: 1. Xavers erste Wohnung im Haus des Uchida, 2. Xavers zweite Wohnung im Bonzenkloster (1551), das wahrscehinlich bei bei der Revolution September 1551 wie viele andere Klöster verbrannte, 3. das große Grundstück, das Yoshitaka Herbst 1551 für den Bau eines «Kollegs» schenkte; dies dürfte wohl identisch sein mit dem Daidôji Platz, sodaß die Schenkung Yoshinagas nur eine Erneuerung der Schenkung Yoshitakas war; 4. Die Wohnung Torres' nach der Revolution Okt. 1551 — Okt. 1552; 5. Haus und Kirche auf dem Daidôji Platz, erbaut Okt. 1552. Dieser Platz, hart an der Grenze des Miyano Dorfbezirks, blieb im Besitz der Gesellschaft bis nach 1626. Die «Überlieferung», daß Xaver hier wohnte, taucht zuerst unklar 1574, klar 1622 auf und ist unrichtig. Daß der Daidôji Platz weit von Xavers Haus 1—2 und Torres' Haus entfernt lag, legt der Torresbrief vom 20. Okt. 1551 und vor allem der Brief Alcaçovas (Q 6045) nahe. Tçuzu wirft alles durcheinander und gibt eine freie Übersetzung der Daidôji Urkunde, die er falsch 1551 «etwa 2 Monate nach Erteilung der Predigterlaubnis» datiert (227-v; Cros 139—40).

18 Frois 14.

19 Bis zu den Hiei-zan Klöstern drang die Kunde von den Geschenken (Frois 81).

20 EX II 263; Torres 47 57.

21 Siehe die Urteile von Torres und Fernandez (Torres 61 66) und das Bernardos, nach dem die Japaner Xaver für den größten Europäer hielten (Quadros in MX II 954; Ribadeneira 4, 7).

22 EX II 265 373.

23 Ebda. 256 264—66; Torres 71—74; Sch, Sprachproblem 67—73.

24 EX II 264—68 276—77; Fernandez (Torres 66—81).

25 Torres 50 58 62 66.

26 Torres 52 60; EX II 288—89 299—300 347 363.

2½ Monate waren so bereits verflossen, ohne daß Übertritte erfolgten [27]. Da geschah es eines Tages, als Bruder Fernandez in einer Straße predigte, daß einer der Vorübergehenden ihn aus Verachtung ins Antlitz spie, um ihn so dem Gelächter der Menge preiszugeben. Fernandez, ohne mit der Wimper zu zucken, zog sein Taschentuch heraus, wischte sein Gesicht ab, als trockne er den Schweiß von der Stirne, und fuhr ruhig in seiner Predigt fort. Diese Selbstbeherrschung machte solchen Eindruck auf einen der Zuhörer, daß er sich sagte, eine Religion, die dazu erziehe, müsse gut sein. Er kam zum Haus der fremden Prediger und ließ sich unterrichten und taufen. Das Eis war gebrochen [28]. Weitere Bekehrungen folgten in steigender Zahl und die ersten, welche die Taufe begehrten, waren jene, die sich bei den Predigten und Disputationen als die schärfsten Gegner erwiesen hatten [29].

Aber auch der Widerstand begann. In einer zweiten Audienz, die Yoshitaka Xaver gewährte, stellte einer der Shingon Bonzen, die nie von der Seite des Fürsten wichen, mehrere Fragen über den Dainichi, den «Schöpfer aller Dinge», den er predige, ob dieser sein Gott Gestalt oder Farbe habe. Der Pater antwortete, er habe keine Gestalt, noch Akzidenz, er sei reine Substanz, getrennt von allen Elementen, denn er sei der Schöpfer derselben. Die Bonzen frugen weiter, woher dieser Gott seinen Ursprung habe. Xaver antwortete, aus sich selbst, da er das Prinzip aller Dinge sei, unendlich mächtig, weise und gut, ohne Anfang und Ende. Die Bonzen schienen von dieser Antwort befriedigt und erklärten dem Pater, in den Worten und der Tracht seien sie zwar verschieden, aber der Inhalt seiner Lehre und der ihrigen sei derselbe. In der Folge riefen darum die Shingon Bonzen Xaver zu ihren Klöstern, wo sie ihn mit großen Ehren aufnahmen und gastlich bewirteten, voll Freude über den Gewinn, den sie erhofften, je mehr ihre Sekte durch diese fremden Prediger verbreitet würde [30].

Xaver wurde stutzig. Sollten sich hier christliche Überlieferungen erhalten haben, vielleicht aus der Zeit des Apostels Thomas, der nach der Überlieferung der südindischen Thomaschristen den Glauben auch nach China getragen hatte? Sovieles erinnerte an das Christentum bei den japanischen Bonzen: Rosenkränze, Kreuzzeichen, Weihrauch, Meßgewänder, Chorgebete, Glocken, Opfer und Zeremonien, und Dainichi, der Hauptgott der Shingon wurde zuweilen mit 3 Köpfen dargestellt aber ohne Leib, wie Paul ihm schon in Goa erzählt hatte [31]. Er frug darum einige Tage später die Bonzen, soweit seine Sprachkenntnisse es ihm erlaubten, über die Trinität, die Menschwerdung und den

---

27 Xaver schreibt: «Depois de muytos dias passados, se começarão a fazer cristãos ... Nesta cidade de Amanguche, em espaço de dous meses, depois de muitas preguntas pasadas, se baptizarão quinhemtas pessoas» (EX II 263 266). Ende April kam Xaver an, Mitte September verließ er Yamaguchi; also begannen die Bekehrungen etwa Mitte Juli.

28 Valignano 177—78; Frois 342 (der aber nur die Beschimpfung, nicht die dadurch verursachte Bekehrung gibt); Tçuzu (227v—28; Cros 140—41).

29 EX II 263.

30 Frois 14—15. Der Abe Stadtplan gibt 6 Shingon Klöster: Yakushi-ji, Shinkô-ji, Enkyô-ji, Tannobô, Seikaku-ji, Anraku-ji.

31 Vgl. die Berichte von Alvares und Lancilotto (Q 3567 4101—03); Haas 287—99.

Erlösungstod Christi. Aber nichts von alledem war den Bonzen bekannt und sie lachten darüber wie über alberne Fabeln [32].

Bisher hatte Xaver für Gott das Wort Dainichi gebraucht und des Nachts in den Straßen von Yamaguchi gerufen: «Betet zu Dainichi!» Aber jetzt wurde ihm dieser Name verdächtig. Unter seinen Neubekehrten waren auch viele Edelleute, die mit der chinesischen Schrift und den Büchern ihrer Sekten vertraut waren. Durch sie erfuhr er, der Dainichi der Shingon sei überhaupt kein persönlicher Gott; der Name bedeute nur den stofflichen Urgrund der Dinge, die Materia prima, und habe außerdem noch eine obszöne Bedeutung. Jetzt war dem Pater der Teufelsbetrug klar. Rasch entschlossen ging er mit Fernandez durch dieselben Straßen und rief: «Betet nicht zu Dainichi!», und fortan gebrauchte er für Gott immer nur das lateinische Wort Deus, um jedes Mißverständnis zu vermeiden [33].

Mit der Freundschaft der Shingon war es nun natürlich vorbei [34]. Die Heerlager waren geschieden und der Kampf begann. Durch seine Neubekehrten erfuhr Xaver Näheres über das unsittliche Leben der Bonzen und über die Lehren ihrer neun verschiedenen Sekten [35], der Hokke, Ikkô, Jôdo, Shingon und Zen und der Shintoisten [36], über das Leben ihrer Hauptgötter Shaka und Amida, wie Shaka 8000 mal wiedergeboren wurde und wie Amida 1000 und mehr Jahre Buße tat, um die Menschen zu erlösen [37]. Jetzt konnte er aus ihren heiligen Büchern die Beweise zusammenstellen, um die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen [38]. Offen deckte er das geheime Lasterleben der Bonzen und Bikunis auf. Offen erklärte er, die teuer erkauften Zauberzettel, womit sie sich vielfach ihren Lebensunterhalt verdienten, könnten niemand aus der Hölle befreien, denn die Hölle sei ewig [39].

Die Bonzen setzten sich zur Wehr. Sie schickten ihre schlagfertigsten Vertreter, um den fremden Gelehrten in Widersprüche zu verwickeln. Aber dieser brachte sie bei den Disputationen alle zum Schweigen [40]. Eine gewaltige Gärung kam über die Stadt. Hatte man sich früher über den Vorrang der einzelnen Buddhistensekten gestritten, so sprach man jetzt in allen Häusern nur noch über den neuen Glauben [41]. Bonzen und Bikunis verließen ihre Klöster und offenbarten deren Laster [42]. Die Verehrung der Gläubigen nahm ab, die Almosen begannen

---

32 Frois 15.
33 Sch, Sprachproblem 25—39; Frois 15—16.
34 Frois 15—16.
35 EX II 255—56 263—68.
36 Torres 48—49 58 62 66 82—83.
37 EX II 255—57 263—64 268—70; Torres 48—49 58 62 82—83.
38 EX II 263—64; Torres 62 82—83.
39 EX II 268; Torres 50—51 57 59 61—62 83 (Leben der Bonzen). EX II 256—58 265—68 276—77; Torres 50 56 68—71 78—80 (Hölle). Über die Zauberzettel (Kuchi-myôkwan) siehe EX II 258; Torres 50 59; Frois 204 301. Mendes Pinto nennt sie Cuchimiocós (c. 114 210 212).
40 EX II 263—64 289 298; Torres 61 66; Bernardo (Quadros in MX II 954; Ribadeneira 4, 7).
41 EX II 265.
42 Ebda. 267.

zu versiegen. Die Zeit schien nicht mehr ferne, wo von den 100 Klöstern Yamaguchis viele leer stehen würden, weil die Einkünfte fehlten [43].

Die Bonzen tobten. Wilde Hetzpredigten wurden gegen die fremden Prediger gehalten, die Menschenfleisch äßen und die Leute verzauberten [44]. «Ihr Deuso ist ein neues, unerhörtes Ding, ein großer Teufel», so sagten sie, «und die Fremden sind seine Schüler. Hütet euch vor ihnen! Deuso heißt er, das ist Daiuso, die Große Lüge. Wenn Deuso in Japan angebetet wird, ist Japan verloren!» [45]

Aber je mehr sie tobten, umsomehr wuchs die Zahl der Christen. In zwei Monaten war sie bereits auf 500 gestiegen [46], zumeist Hofleute und Beamte des Fürsten [47], und täglich vermehrte sich ihre Zahl [48]. Großes Aufsehen erregte der Übertritt eines Mannes, der auf der Universität Bandou studiert hatte und als der größte Gelehrte Yamaguchis galt. Er hatte schon vor langem den Bonzenstand verlassen, weil er die Nichtigkeit der Sekten erkannt hatte, und hatte stets den Schöpfer des Weltalls verehrt [49]. Ein anderer Bekehrter war ein halbblinder fahrender Sänger, 25jährig, aus Shiraishe in Hizen [50] gebürtig, von fast komischem Äußern, aber wohlerfahren in den Göttergeschichten Japans und von scharfem Verstand. Daß die Fremden soviele Tausende von Meilen weit hergekommen seien, einzig um der Predigt des Glaubens willen, machte solchen Eindruck auf ihn, daß er beschloß, sein Handwerk aufzugeben und sich fortan einzig derselben Aufgabe zu weihen. Xaver taufte ihn und gab ihm in der Taufe den Namen Lourenço [51]. Andere waren dem Übertritt nahe. Darunter vor allem Naitô, ein Anhänger der Jôdo, der Amida zu Ehren viele Klöster erbaut hatte, einer der vornehmsten Herren der Stadt, der mit seiner Gattin den fremden Predigern große Gunst bezeigte [52].

---

43 EX II 267—68. Der Abe Stadtplan sagt: «Wir zählen also 28 Miyas und 70 Theras»; in Wirklichkeit aber enthält er 34 Miyas und 102 Theras. Von diesen verraten die Namen 21 als Zen-, 9 als Ikkô-, 6 als Shingon, 4 als Jôdoklöster, eines als Hokke-Kloster.

44 Fernandez (Torres 84); EX II 270.

45 EX II 270; Quadros (MX II 959).

46 EX II 266. Mendes Pinto fabelt von 3000 Taufen (c. 208). Gago gibt 1555 die Christenzahl auf 500 an bei Xavers Abreise, und da er 1552 in Yamaguchi war, konnte er es wissen (Japs. 4, 61), Frois 1552, wo er Xaver in Goa traf, auf 600 (SIE 50).

47 EX II 263; Torres 65.

48 EX II 266 270; Torres 62. Über Christen aus Xavers Zeit siehe Sch, Yamaguchi, in: Die kath. Missionen 55 (1927) 361—67. Genannt werden: Lourenço, Matheus, Francisco, Felipe mit Frau, Tobias, Maria, der Vater der Märtyrin Clara, 2 Edelfrauen später in Kaminoseki, ein Mann später in Izumo, zwei alte Frauen in Yamaguchi; ferner Christen aus Xaver oder Torres' Zeit: Gregorio, Ambrosio, Paul Yesan, Thomé Konishi Yogorodono, Kaneko, der Nadelhändler Matheus. Die Miyano Christen wurden erst im Winter 1553/54 bekehrt (Q 6087).

49 EX II 275.

50 Tçuzu, der ihn gut kannte (228; Cros 141 läßt den Ortsnamen weg).

51 Lourenço trat später als erster Japaner in Japan in die Gesellschaft ein und wurde einer ihrer berühmtesten Prediger (Frois 16—17 und Index; Sch, Yamaguchi 362).

52 EX II 269—70. Den Namen gibt Torres 63—64 85 (Naitondono). Frois schreibt 7. Jan. 1556 aus Malakka, Portugiesen seien aus Japan gekommen mit der Nachricht,

Die junge Christengemeinde von Yamaguchi erfüllte das Herz Xavers mit heiliger Freude. Ihre Wißbegierde, ihr Interesse für alles, was den Glauben betraf [53], ihre große Liebe zu ihren Glaubensboten [54], ihr Eifer, auch ihre übrigen Landsleute für Christus zu gewinnen, die Freude, womit sie dem Pater ihre siegreichen Disputationen mit den Heiden erzählten, ließen Xaver alle Opfer und Entbehrungen vergessen. Nie in seinem Leben hatte er größeren Trost empfunden als in ihrer Mitte [55]. Sie würden eher sterben, als ihrem Glauben entsagen, davon war er überzeugt [56].

6. Bungo.

Vier Monate weilte Xaver bereits in Yamaguchi und das Bekehrungswerk war in vollem Gange, als sich dort die Nachricht verbreitete, ein Portugiesenschiff sei auf der Nordküste von Kyûshû gelandet [1]. Bald darauf kam ein Bote und überreichte dem Pater einen Brief des Yakata von Bungo Ôtomo Yoshishige [2], worin dieser ihm die Ankunft des genannten Schiffes in seinem Hafen mitteilte und ihn bat, ihn zu besuchen, da er gerne gewisse Dinge mit ihm besprechen wolle [3].

Auf die ersten Gerüchte hin [4] hatte Xaver Torres aus Hirado zu sich gerufen und am 10. September war dieser mit seinen Gefährten in Yamaguchi eingetroffen [5], um während Xavers Abwesenheit in

---

der Hauptgouverneur Yamaguchis Naitondono, ein sehr alter Mann, so mächtig, daß er jederzeit 10 000 Mann ins Feld führen könne, sei mit 2 Söhnen Christ geworden (Goa 10, 377). Gemeint ist wohl Naitô Takaharu, der 1557 Môri Motonari die Stadt übergab (Satow 145). Vgl. über ihn auch Frois 50—51 80. Sein Haus lag unfern von Yoshitakas Palast am andern Ufer des Kamigo gawara (Abe Stadtplan).

53 EX II 275—76 358.

54 Ebda. 263 266 279 291.

55 Ebda. 263—64 266 269 275 278—79.

56 Ebda. 263—64 270; Nunes nach Xavers mündlicher Mitteilung (MX II 762—63); Torres 51 60.

1 Daß Xaver zuerst durch die Kaufleute Yamaguchis Kunde von der Ankunft des Schiffes erhielt, sagt Mendes Pinto (c. 208) und nach ihm Tçuzu (234; Cros 151), liegt aber auch in der Natur der Sache.

2 Über ihn siehe Sch, Ein fürstlicher Gönner des hl. F. X.: Ôtomo Yoschischige, in: Die kath. Missionen 47 (1918) 25—29, wo statt Schin-Schu stets Zen-shû zu lesen ist, und vor allem Takita, Ôtomo Shiryo, Tokyo 1937—38.

3 EX II 271. Tçuzu gibt den Text von Yoshishiges Brief, «a qual achamos», und fügt bei: «Diesen Brief schloß er mit der größten Höflichkeitsformel, die sie am Schluß ihrer Briefe gebrauchen». Falls aber seine Quelle jene japanische Schrift ist, nach der er Xavers Abschied von Yamaguchi schildert, dann zweifeln wir stark an seiner Echtheit. Was Tçuzu außerdem über Xavers Brief an die Portugiesen und deren Antwort sagt (234—35; Cros 151), ist aus Mendes Pinto, der alles, zumal seine Brieftexte und Reden, frei erfindet (c. 208—209).

4 Xaver sagt, der Brief Yoshishiges sei angekommen, als Torres mit ihm bereits in Yamaguchi war (EX II 271).

5 Torres schreibt 1557: «De mi estada en Amanguche a viente dias fue muerto el Rey y sus hijos» (Japsin. 4, 72; Ayres, Subs. 107); Yoshitaka aber starb am 30. Sept. 1551. Ferner sagt Torres, Gago sei nach Hirado gegangen, «en el qual yo estuve un año a la venida del P. M. Francisco» (ib; Ayres, Subs. 109). Also war Torres auf Hirado Sept. 1550 — Sept. 1551.

Bungo für einige Monate die Sorge für die neugegründete Gemeinde zu übernehmen. Einige Tage genügten, ihn in sein neues Arbeitsfeld einzuführen.

Eine gewisse Methode war bereits festgelegt. Xavers «Buch», von dem die Neubekehrten bereits Abschriften in sino-japanischer Schrift hergestellt hatten, diente als Grundlage des Unterrichtes [6]. An dessen Lesung schlossen sich Ansprachen und an diese Disputationen an, bei denen Fernandez als Dolmetscher diente [7]. Mit Hilfe von Auszügen, welche die Neubekehrten aus den buddhistischen heiligen Schriften machten, hatte man die Hauptlehren der einzelnen Sekten und das Leben ihrer Hauptgötter Shaka und Amida kennen gelernt und bestimmte Fragen für jede Sekte zusammengestellt, die man deren Anhängern bei ihrem Besuch vorlegte, sowie die Argumente, ihre Irrtümer zu widerlegen [8]. Für den Gottesnamen war der Ausdruck Dainichi durch das lateinische Wort Deus ersetzt worden, um Mißverständnisse bei den Buddhisten zu vermeiden [9]. Was aber die von den abendländischen so verschiedenen Sitten und Gebräuche Japans betraf, so war Xaver für weitgehendste Anpassung. «Wenn etwas», so legte er Torres ans Herz, «keine Beleidigung Gottes ist, dann scheint es das vorteilhafteste zu sein, nichts zu ändern, falls eine Änderung nicht mehr zum Dienste Gottes gereicht». Und das wollte er verstanden wissen von der Kleidung, dem Essen und ähnlichen Dingen, die in sich indifferent waren, deren Änderung aber Ärgernis geben konnte [10].

Nachdem Xaver Torres noch beauftragt hatte, nach Europa und Indien zu schreiben und ihm die Briefe nachzuschicken [11], brach er Mitte September [12] von Yamaguchi nach Bungo auf, um zu sehen, ob der Fürst sich für den Glauben gewinnen lasse, den portugiesischen Kaufleuten Gelegenheit zum Empfang der hl. Sakramente zu geben und von ihnen die Briefe aus Europa und Indien zu erhalten [13]. Mit sich nahm er als Dolmetscher Joane [14], sowie Bernardo [15] und einen

---

6 Nach Gago hatte man 1555 zwei Bücher in japanischer Schrift, das «Leben Christi» (Xavers Buch), woraus man den Christen statt einer Predigt vorlas, und das «Über den Anfang aller Dinge» (Japsin. 4, 61). Xaver nahm eine Abschrift seines Buches in sino-japanischer Schrift nach Indien mit (EX II 292).

7 Fernandez (Torres 66); EX II 291.

8 EX II 263 269; Torres 62 82—83.

9 Sch, Sprachproblem 25—42; gegen Tçuzu (221; Cros 108—09).

10 So Vilela 1572 (Japsin. 7, 87v).

11 Torres 53. Seine beiden Briefe, 29. Sept. 1551, also im Versteck des Bonzenklosters während der Revolution geschrieben (Torres 39—61), gingen erst mit dem vom 20. Oktober an Xaver ab.

12 Das folgt aus Torres 62. Mendes Pinto gibt als Datum der Abreise den 5. September, was Lucena gedankenlos abschreibt, denn in Pintos Roman reist Matheus 1. Sept. nach Bungo, kommt dort nach 5 Tagen an, bleibt einige Tage dort, reist 5 Tage zurück, 3 Tage darauf reist Xaver ab und kommt 5 Tage später Samstags, also 19. September, in Bungo an; also reiste er nach Pinto 15. Sept. aus Yamaguchi ab (c. 208).

13 EX II 271; vgl. Frois 7—8.

14 Er allein kommt in Frage, da Antonio in Yamaguchi blieb (Torres 63); denn Bernardo und Matheus konnten kein Portugiesisch.

15 «Xavers treuester Begleiter auf allen Reisen Japans» (Mon. Ignat., Scripta I 166); vgl. EX II 355 357—58.

Neubekehrten aus Yamaguchi namens Matheus [16], da beide Indien und Europa zu besuchen wünschten [17].

Nach etwa 6tägiger Fahrt [18] kam Okinohama, der Hafen von Bungo [19], umrahmt von hohen blauen Bergen, und das dort ankernde Portugiesenschiff in Sicht. Mit dem Donner der Geschütze und wehenden Wimpeln wurde Xaver empfangen. Duarte da Gama [20], der Kapitän, war nicht nur ein eifriger Christ, sondern auch ein alter Bekannter und Freund des Paters von Südindien her, und er wollte den Japanern zeigen, wie hoch die Portugiesen ihre Priester schätzten [21].

Funai [22], die Hauptstadt, wo der Fürst wohnte, lag eine halbe Stunde flußaufwärts [23]. In festlich geschmückter Schaluppe fuhr der Kapitän mit seinen Portugiesen und deren Sklaven, alle in ihren kostbarsten Gewändern, mit dem Pater und dessen Gefährten zum Kai der Hauptstadt und zog dann in feierlichem Aufzug durch deren dichtbesetzte Straßen und die gaffende Menge hinauf zum Palaste [24].

---

16 EX II 355 357—58 399; Frois 17. Matheus wird auch bei Pinto mit Namen genannt. Er spricht richtig von 3 japanischen Christen als Xavers Begleitern auf der Reise nach Bungo, fügt aber dann zwei frei erfundene neu bekehrte japanische Fidalgos bei, denen Yoshitaka wegen ihres Übertritts 2000 Taels = 3000 Cruzados Renten nahm (c. 208—09). Frois sagt irrig, Xaver hätten nur einige Heiden begleitet (17).

17 EX II 355 358.

18 Alcaçova reiste am 4. Februar 1553 von Yamaguchi ab und kam am 10. in Bungo an (Q 6045). Als die Jesuiten 1586 von Funai nach Yamaguchi übersiedelten, landeten die einen in Kudamatsu, die andern in Shimonoseki und gingen von da überland; die Reise dauerte 8 Tage (Japsin. 45, 106). Pinto rechnet 5 Tage (c. 208).

19 Okinohama, bei Pinto Canafama (c. 209 211), der Hafen von Funai, eine halbe bis eine Meile von der Hauptstadt, eine große Stadt, wo viele Schiffe zu ankern pflegten, wurde 1596 von einer Flutwelle verschlungen (Frois 73; Japsin. 52, 243; Hayus, De rebus Japonicis 1605, 368—69). Pintos Angaben sind widersprechend. Sein Ort Pimlaxau ist reine Erfindung. Das Portugiesenschiff war nach ihm bei Xavers Ankunft in Fucheo (Funai), genauer im Hafen 1 Meile davon entfernt, am Fluß von Finge (Hiji), den er also mit dem Ôitagawa verwechselt. Sein Hiji liegt 3 Meilen von Funai. Okinohama nennt Pinto zwar nicht direkt; aber nach ihm wird die Schaluppe am Kai von Funai vom Kapitän von Canafama empfangen, und am Ort, wo die Portugiesen ankern, bekehrt der Pater den Hauptbonzen von Canafama nebst 500 andern Personen (c. 208—09 211). Frois sagt irrig, Xaver sei überland, 60 Meilen weit, durch sehr rauhe Gebirge gereist (17). Tçuzu malt Pintos phantastischen Bericht aus. Nach ihm reist Xaver 2 Tage zu einem Hafen von Suô (Kudamatsu oder Shimonoseki), den er mit Pintos Pimlaxau identifiziert. Die Portugiesen, die Duarte da Gama ihm von Hiji aus in einem Schiff entgegensandte, reiten eine halbe Meile landeinwärts, wo sie den Pater treffen, und fahren dann mit ihm nach Hiji (236; Cros 154).

20 Duarte da Gama, seit 1522 in Indien, kannte Xaver 1544—47 als Kapitän von Quilon in Südindien, dann in Cochin und Goa und war 1549 in Malakka, als dieser nach Japan fuhr. 1549—56 trieb er Handel in China und Japan, stets ein großer Gönner der Missionare und eifriger Christ, der nie versäumte, einen Pater zu dem Hafen holen zu lassen, wo er mit seinem Schiff Handel trieb (Q 3089 3527 6088 6090; MX II 261 432—34); vgl. Sch, F. M. Pinto 93.

21 Q 6088.

22 Funai = Hauptstadt: heute Ôita.

23 Frois 73; vgl. Pinto c. 209.

24 Pinto malt Xavers Einzug aus; manche Einzelheiten sind von sich aus klar, andere lassen sich indirekt nachweisen. Man vergleiche die Aufzüge der Portugiesen auf den Namban Byôbus. Siehe auch Sch, Franziskus Xaverius, ein Leben in

Mit höchsten Ehren wurde Xaver von dem Fürsten empfangen [25], und großen Eindruck machte es auf die Hofleute, als die Portugiesen ihre kostbaren Mäntel auf dem mattenbelegten Boden ausbreiteten, damit der Pater sich darauf setze [26]. Ôtomo Yoshishige zählte 22 Jahre [27] und war erst vor kurzem seinem bei einer Palastrevolution ermordeten Vater auf dem Thron Bungos gefolgt [28]. Mit 16 Jahren hatte er die ersten Portugiesen in einer kleinen Dschunke nach Ôkinohama kommen sehen unter Führung des Jorge de Faria. Der chinesische Pilot hatte damals seinem Vater geraten, die Fremden, die noch kein Japanisch konnten, zu ermorden und deren Habe zu nehmen. Damals hatte Yoshishige sie durch seine Fürsprache gerettet und seit jener Zeit war er stets ein Freund der Portugiesen geblieben und hatte sich sehr für sie und ihren Glauben interessiert. Nach Faria war ein anderer Kaufmann Diogo Vaz d'Aragão mehrere Jahre in Funai. Er sprach bereits verständlich japanisch und betete stets morgens aus einem Buche und abends seinen Rosenkranz. Eines Tages hatte er ihn gefragt, ob er zu den Kami und Hotoke (Shintô- und Buddhistengöttern) Japans bete. Da hatte jener gelacht und gesagt, er bete nur den Schöpfer des Himmels und der Erde an, den Erlöser der Welt. Das hatte ihm gefallen und der Glaube der Fremden schien ihm gut [29]. Gerne gestattete er Xaver die Predigt des christlichen Glaubens und sprach seinen Wunsch aus, mit dem König Portugals ein Freundschaftsbündnis zu schließen und dazu einen Gesandten an den Statthalter Indiens zu schicken. Am liebsten hätte er den Pater dauernd bei sich behalten und solange derselbe in Bungo blieb, ließ er es an Aufmerksamkeiten aller Art nicht fehlen und ihn aufs beste mit Allem versorgen [30]. Zur Annahme des christlichen Glaubens und dessen strengen Sittenvorschriften konnte der junge

---

Bildern (Aachen 1922) 91—92 und Sch, F. M. Pinto 93. Der Weg zum Palast führte durch Funai am Tempel Daichi-ji vorüber (M. Marega, Memorie cristiane della Regione di Ôita, in: Annali Lateranensi 3 [1939] 16).

25 EX II 271.

26 So Brandão 1554 aus Goa nach Pintos mündlichen Angaben (MX II 935—36). Was Pinto sonst über den Empfang und die Disputationen und sonstigen Erlebnisse Xavers in Bungo berichtet, ist purer Roman. Vgl. darüber Sch, F. M. Pinto 94—95, Torres, Seite V 7 29—36; Tçuzu (Madrid) 59v—60, sowie seine Zensur Orlandinis (Japsin. 47, 144v—45).

27 Nach Frois zählte Yoshishige Oktober 1578 48—49 Jahre (Sch, F. M. Pinto 68), nach Tçuzu bei Xavers Ankunft 22 (Madrid 60v). Beide kannten ihn persönlich sehr gut.

28 Brou (II 226) zitiert De la Mazelière, Le Japon, der erklärt, nach den Lokalchroniken habe Yoshishige selber seinen Vater, dessen Konkubine und deren Sohn ermorden lassen. Dem widersprechen die japanischen Quellen, bei Haas (65—66 201—02), Murdoch (59—60), Steichen (16), Papinot (500—01), sowie Pinto (c. 200) und Tçuzu (Madrid 61v). Nach dem Ôtomo-ki, dem Ôtomoko oiye oboegaki und dem Kyûshû-ki wurde Yoshiaki, Yoshishiges Vater, im 19. Jahr Tembun, also 1550 ermordet; vgl. Frois, Segunda Parte (Tóquio 1938) 20 Note.

29 Sch, F. M. Pinto 67—71.

30 EX II 271—73. Vgl. Yoshishiges Gastfreundschaft beim Besuch Gagos 1552: er ließ ihm in Funai eine Wohnung im Viertel der Adligen und Kaufleute geben, ihm täglich viele Eßwaren vom Lande und Meere schicken, hörte ihn gerne über Glauben sprechen, erlaubte Predigt und Taufen, wollte ihn zurückhalten, damit er ihm die Briefe an den Vizekönig schreibe (Q 6045).

Fürst sich freilich noch nicht entschließen. Mußte er ja auch fürchten, dadurch seinen immer noch recht unsicheren Thron zu gefährden [31].

Inzwischen galt Xavers erste Sorge der Arbeit unter den Portugiesen in Okinohama, die im Schiffe Duarte da Gamas gekommen waren. Er las ihnen die hl. Messe, hörte deren Beichte und bereitete sie und ihre christlichen Sklaven auf den Empfang der hl. Kommunion vor [32]. Neben Duarte da Gama war auch ein anderer Bekannter Xavers unter ihnen, Fernão Mendes Pinto, der ihm bereitwillig 300 Cruzados zum Bau einer Kirche in Yamaguchi [33] lieh. Duarte da Gama hielt auf strenge Zucht in seinem Schiffe und die Arbeit unter den Portugiesen bereitete Xaver vielen Trost [34].

Daneben aber predigte er mit Hilfe seines Dolmetschers auch den Heiden und es gelang ihm, einige unter ihnen für den Glauben zu gewinnen [35], darunter seinen Gastwirt Braz von Okinohama nebst dessen Frau und dessen Bruder Pedro [36], einen anderen, dem er den Namen Antonio gab [37], und eine ältere Frau, deren Bruder ein hoher buddhistischer Würdenträger war [38].

Hatte Xaver gehofft, von Duarte da Gama die Post aus Europa und Indien zu erhalten, so sah er sich enttäuscht. Seit Xavers Landung in Kagoshima am Mariähimmelfahrtstage 1549 war kein Schiff von Malakka mit Briefen nach China oder Japan gefahren [39]. Und doch

---

31 Vom unsittlichen Lebenswandel des jungen Fürsten sprechen Valignano (191), Tçuzu (Madrid 61), Pinto (c. 211), Frois (Segunda Parte 43), das Ôtomo-ki und Kyûshû-ki (ib. 7, Note 1). Andere Gründe, die Taufe aufzuschieben, gab Yoshishige später selber (Sch, Ein fürstlicher Gönner 26—27). Wie unsicher sein Thron noch war, zeigte bald darauf die Rebellion dreier Herren 1553, die den Fürsten töten wollten (Frois 31—32).

32 Dafür ließen die portugiesischen Kaufleute, zumal Duarte da Gama, regelmäßig einen Pater rufen; vgl. Gago 1555 (Cartas 1598, 41v—42).

33 EX II 304—05 467 und Pintos Brief bei Ayres, Subs. 60. In seinem Briefe von 1554 gibt Pinto sein Vorleben und berichtet, was Xaver ihm in Bungo über Sakai, Miyajima und Bandou erzählte (Q 6063; Ayres, Subs. 59—66). Vgl. auch MX II 765 933—35 und Sch, F. M. Pinto 93.

34 EX II 271.

35 Als Gago 1552 Yoshishige besuchte, sagte ihm der Fürst, es tue ihm leid, daß es in seinem Reiche noch keine Christen gebe wie in Yamaguchi, worauf Gago ihm erwiderte, es seien schon «alguns feitos» (Q 6045). Damit sind die von Xaver 1551 getauften Christen gemeint, wie Valignano 1601 richtig sagt (43). Vilela schreibt 1571 irrig, als Torres 1556 nach Bungo kam, seien dort erst 30 Christen gewesen (Cartas 1598, 329); 1553 hatten Fernandez und Gago deren Zahl bereits auf 6—700 gebracht (Q 6045).

36 1596 schreibt Frois, Braz sei einer der frühesten Christen Bungos, sehr bekannt, weil sein Haus in Okinohama als Herberge für jene diene, die von auswärts kämen (Japsin. 52, 242v). 1579 kam er mit seinem Bruder Pedro bewaffnet nach Funai, um die Patres zu schützen (Frois, Segunda Parte 105).

37 1565 war er Almeidas Gastwirt in Usuki, «einer der ersten Christen Bungos» (Japsin. 6. 64), damals 64jährig (Frois 224).

38 Sie war seit 15 Jahren Christin und hatte eine Dienerin und einen Enkel, beide christlich, als sie 1565 in Funai starb (Frois 271; Japsin. 6, 101v).

39 Daß Xaver während seines ganzen Aufenthaltes in Japan 1549—51 keine Post aus Europa oder Indien erhielt, ist sicher (gegen Valignano 188—89, Pinto c. 208, Tçuzu 234). Die Post mußte über Malakka. Zwar berichtet Perez am 24. Nov. 1551, die 1550 aus Kagoshima angekommenen Japaner seien, einen ausgenommen, im selben Jahre nach China zurückgefahren. Aber auch wenn sie

hatte der Pater allen Obern in Goa und Malakka und anderwärts eingeschärft, ihm alle Briefe auf allen nur möglichen Wegen in möglichst vielen Abschriften nachzuschicken [40]. Auch von den drei Mitbrüdern, die er 1549 rief, war keiner gekommen [41]. Was war der Grund? Was ging in Indien vor? Als Oberer der Indischen Mission mußte er sich Klarheit verschaffen, zumal viele Gründe vorlagen, die Schlimmes erwarten ließen. Anstatt darum nach Abfahrt des Portugiesenschiffes nach Yamaguchi zurückzukehren, wie vorgesehen war [42], beschloß Xaver von Bungo direkt nach Indien zu fahren, um dort seine Mitbrüder zu besuchen und die nötigen Maßnahmen zu treffen, geeignete Missionare für Japan auszuwählen und mit ihnen und einigen Dingen, die die Mission benötigte [43], im folgenden Jahre wiederzukommen. Wenn alles nach Wunsch ging, konnte er August 1552 wieder in Yamaguchi sein [44].

Briefe für Xaver mitbekamen, so erhielt er diese nicht. Sie fuhren in einer Chinesendschunke und kamen wahrscheinlich erst 1551 nach Kagoshima zurück, als Xaver bereits in Yamaguchi weilte, ohne jede Verbindung mit ersterem Ort. Daß 1550 und 1551 kein Portugiesenschiff von Malakka nach China oder Japan fuhr, hebt Perez ausdrücklich hervor. 1550 wollten 6—7 fahren, kamen aber nicht dazu, 1551 machte die Belagerung Malakkas (5. Juni — 16. Sept.) jede Fahrt unmöglich (Q 4703). Frois schreibt ferner Dez. 1555 aus Malakka: «Faz agora 5 annos que de nenhua calidade os nossos Padres que estão em Japam sabem novas da India nem da Companhia» (Ayres, Subs. 73). Ähnlich schreibt Gago Sept. 1555 aus Hirado, Japan liege am Ende der Welt, sodaß es 3—4 Jahre dauern könne, daß keine Post komme, «porque do 1549 pera ca não ouve mais recado da Yndia que quando nos [1552] vyemos» (Japsin. 4, 62). Dasselbe wiederholt er in seinem Briefe an König Johann III. (Cartas 1598, 42). Das erklärt auch das völlige Schweigen bei Xaver, Fernandez und Torres.

40 EX II 106—07 112—14 125—26 217—18.

41 Xaver rief sie 5. Nov. 1549 (EX 214—15; vgl. 218 223—24). Seine Briefe kamen voraussichtlich im Dezember 1549 nach Malakka, Januar 1550 nach Cochin, Februar nach Goa, März nach Ormuz, wo Barzäus, einer der 3 Gerufenen, war. Von Ormuz fuhren die Schiffe Sept. 1550 nach Goa, April 1551 konnten die Drei somit von Goa nach Malakka, von da im Juni direkt nach Japan fahren und Mitte August dort eintreffen (EX II 223—24). Xaver wußte nicht, daß seine Briefe erst April 1550 nach Malakka kamen, was alles um ein Jahr verschob.

42 Daß Xaver sich erst in Bungo entschloß, nach Indien zu fahren, sagt er selber: «De Bungo, sem ir a Amanguche, determiney vir à Imdia» (EX II 273). Das zeigen auch die Briefe, die Torres und Fernandez Ende Oktober 1551 nach Bungo schickten. In Torres' ersten beiden Briefen (vor dem Empfang von Xavers Brief geschrieben, worin er ihnen seinen neuen Plan mitteilte) ist keine Anspielung auf dessen Indienreise. Die Stellen in den beiden nach Xavers Brief geschriebenen Sendschreiben, die auf die Indienfahrt hinweisen, zeigen, daß die Mitteilung für sie neu war (Torres 65—66 85—86). Tçuzus rührende Abschiedsszene Xavers in Yamaguchi, von ihm, wie er sagt, «getreu aus dem Japanischen übersetzt», ist wörtlich Lucena (9, 3—4) entnommen. Lucenas Text aber ist eine reine Konstruktion, eine Kombination aus Pinto und Apostelgeschichte 14, 21—22 und 20, 32 36—37 (Tçuzu 235v—36; Cros 153). Auch Xavers Brief aus Yamaguchi bei Pinto, worin er schreibt, er wolle nach Indien, ist eine Fiktion (Sch, De scriptis spuriis S. F. Xaverii, in: Studia missionalia, ed. a Facultate Missiologiae in Pont. Univ. Gregoriana [Romae 1943] 23—26).

43 EX II 273—74.

44 Fernandez schreibt ausdrücklich: «Es fällt mir schwer, ein Jahr lang Eure heilige Gesellschaft entbehren zu müssen», und Torres: «Wenn uns die Herren hier kein Haus geben, will ich im Haus des Thomé wohnen, bis Ew. Hochw. von Indien zurückkehren» (Torres 65—66). An eine Missionsreise nach China dachte Xaver

Mit der ersten Gelegenheit sandte er darum seinen Mitbrüdern die von Mendes Pinto geliehenen 300 Cruzados zum Bau von Haus und Kirche [45] und einen Brief, worin er ihnen seinen Entschluß mitteilte [46]. Ende Oktober [47] kam Antonio mit den Antwortschreiben von Torres und Fernandez und der Schreckensnachricht nach Bungo, Yamaguchi sei von Aufrührern erobert, Yoshitaka tot, die Missionare nur wie durch ein Wunder dem Tode entronnen!

Näheres erfuhr Xaver durch die Briefe und Antonios mündliche Mitteilungen [48]. Nach seiner Abreise hatten die Disputationen wieder 8—10 Tage lang eingesetzt, da die Gegner glaubten, jetzt hätten sie leichtes Spiel [49]. Fernandez legte ein ausführliches Protokoll mit den Fragen und Antworten bei, wie er sie jeweils japanisch niedergeschrieben hatte [50]. Aber Torres wußte seinen Mann zu stellen und über 50 Personen waren Christen geworden. Dann hatte man angefangen, vom Krieg zu sprechen. Die Bonzen und Edelleute blieben aus. Nur einige Kaufleute und Frauen kamen noch und auch sie kehrten alsbald wieder nach Hause zurück aus Furcht vor dem Krieg, der so nahe bevorstand [51].

Am 27. September kam die Kunde, Sue Takafusa, der mächtigste Vasall des Königs, ziehe mit seinen Truppen gegen die Stadt. Yoshitaka, während eines Bankettes zu Ehren der Gesandten des Shôgun und des Yakata von Bungo von der Nachricht überrascht, verließ den Palast und zog mit seinen Leuten in das im Nordwesten von Yamaguchi im Gebirge gelegene Hôsen-ji Kloster zurück [52]. Am 28. September brachten die Missionare ihre Habe in Sicherheit und flüchteten mitten durch die mit Kriegsvolk erfüllte Stadt zum Hause Naitôs, der ihnen in einem seiner Klöster für 2 Tage einen Unterschlupf verschaffte. Während dieser Zeit besetzten die Rebellen die Stadt [53]. Viele Adelshäuser und Klöster gingen in Flammen auf [54]. Von seinen Feinden

---

also bei seiner Abfahrt von Bungo noch nicht. Die sino-japanische Kopie seines Buches (EX II 292) nahm er entweder aus Yamaguchi nach Bungo mit, um sie Yoshishige zu zeigen, oder er ließ sie (was sehr unwahrscheinlich ist) von dem Gesandten Yoshishiges auf der Fahrt von China bis Cochin schreiben.

45 Kirche (EX II 467; Ayres, Subs. 60), Haus (EX II 304—05).

46 Torres 65—66.

47 Der Fernandez-Brief ist am 20. Okt. datiert; der dritte Torres-Brief am 6. Oktober geschrieben, hat ein Postskriptum ebenfalls vom 20. des Monats. Um diese Zeit reiste also Antonio von Yamaguchi ab (Torres 64—65 86).

48 So Torres 64. Die Quellen für die Rebellion sind EX II 271—73 291, Torres 62—65 84—85, Torres' Brief 1557 (Japsin. 4, 72), Frois 26, und die japanischen Quellen bei Tçuzu (Madrid 65v—68), Ms. Villion, Satow 142—52, Haas 207—13, Papinot 603.

49 Torres 61—62 66.

50 Torres 65—86, wohl in Xavers Auftrag geschrieben.

51 Torres 62. Über die Vorgeschichte der Rebellion berichtet ausführlich das Yoshitaka-ki und das Chûgoku chiran-ki (Ms. Villion). Vgl. Satow 141—43, Haas 207—08 (der als Quellen für die Rebellion auch das Ouchi jitsuroku und Yamaguchi-ken Shiryaku nennt), Papinot 603 und Tçuzu (Madrid) 66—67v.

52 EX II 271—72; Torres 62—64 84—85; Frois 26; Tçuzu (Madrid) 66; Satow 143—44, Haas 208, Villion Ms. (zitiert das Yoshitaka-ki, Ihon Yoshitaka-ki und Intoku Taihei-ki).

53 Torres 62—64 84—85.

54 Torres 64—65 84—85. Nach dem Intoku Taihei-ki verbrannten bei dem Sturm auf das Hôsen-ji Kloster außer dem Tsukiyama Palast (auf dem Abe Plan ist in Yoshishiges Palast eine hohe Kiefer mit der Beischrift «Tsukiminomatsu» zu sehen)

umzingelt, floh Yoshitaka des Nachts aus seinem Kloster zur Küste, um nach Chikuzen überzusetzen. Vom Gegenwind zurückgetrieben, suchte er Zuflucht im Taina-ji Kloster von Fukawa [55]. Auch hier umzingelt, ließ er seinen kleinen Sohn [56] töten und endete dann selbst durch Harakiri, am 30. September [57].

Während dieser Schreckenstage, wo ganz Yamaguchi von Mord und Brand erfüllt war, hatte man die Glaubensboten überall gesucht, um sie zu töten, denn ihnen schrieb man die Schuld an allem Unheil zu, weil sie gegen den Kult der Kami und Hotoke gepredigt hatten. Aber Naitô hatte sie nach der Flucht Yoshitakas wieder in sein Haus aufgenommen und gegen Verfolgung geschützt. Wenn die Ruhe wieder hergestellt sei, so schrieb Torres, wolle er mit den derzeitigen Herren sprechen und sie bitten, die von Yoshitaka gegebene Predigterlaubnis zu bestätigen und ihnen ein Haus oder einen Bauplatz zu geben; falls sie das nicht täten, wolle er inzwischen im Haus des Uchida Thomé wohnen, bis das Land wieder einen König habe und Xaver von Indien zurückkomme; und wenn die Predigterlaubnis nicht gegeben werde, sei er entschlossen, im Geheimen weiter das Wort Gottes zu verkünden. Von den Dienern des Fürsten habe man viele getötet, aber keine Christen, obwohl sie meistens zu diesem Stande gehörten [58].

Schien somit die Zukunft der Kirche Yamaguchis recht düster, so hellte sie sich alsbald wieder auf. Unter Führung des Sue Awa-no-kami war eine Gesandtschaft der Rebellen in Bungo eingetroffen, die Haruhide [59], dem jüngeren Bruder Ôtomo Yoshishiges, den erledigten Thron von Yamaguchi anboten [60]. Das Angebot wurde angenommen

---

das Ryûfuku-ji, Joko-ji und Kinbun-ji-do Kloster neben einer Anzahl anderer Theras und Miyas und «die ganze Stadt» (Ms. Villion); nach Tçuzu der Palast Yoshishiges, die Paläste aller übrigen Herren (was sicher z. B. für Naitôs Haus nicht zutrifft), sowie der größte Teil der Klöster und Tempel und der Stadt (Madrid 66).

55 Torres 64; EX II 271—72; Satow 144; Haas 208; Papinot 505; Ms. Villion.

56 Nach Xaver ließ Yoshishige seinen kleinen Sohn töten (EX II 272); nach Tçuzu tötete er ihn selber (Madrid 66). Xavers Version findet sich nach Satow auch in japanischen Quellen, aber nach der gewöhnlicheren Version übergab er vor dem Tod seine beiden Söhne einem Bonzen. Dieser wurde auf der Flucht von den Feinden eingeholt und der ältere Sohn ließ sich darum von einem treuen Begleiter töten, der jüngere kam auf unbekannte Weise ums Leben (144). Torres schreibt 1557, wo er schon besser informiert war als Xaver 1551: «De mi estada en Amanguche a viente dias fue muerto el Rey y sus hijos» (Japsin. 4, 72).

57 Den Tod erwähnen Torres (65 84), EX II 272, Torres 1557, Tçuzu (Madrid 66v), Ms. Villion, Satow (144), Haas (208), Papinot (505). Das Datum gibt Satow, unbestimmt Torres 1557. Tçuzu sagt unklar, ein Fidalgo schickte Torres und Fernandez einen Tag vor dem Tod des Herzogs, «que foi aos 29 de Sept. 1551», in ein Bonzenkloster. Was war nach ihm am 29. September, der Tod oder die Bergung der beiden Missionare?

58 Torres 64—65.

59 Auch Hachirô, so bei Frois (26), Tçuzu (Madrid 68), Satow (146), Haas (211). Pinto nennt ihn Facharandono (c. 210). Als Fürst von Yamaguchi nannte er sich Ôuchi Yoshinaga.

60 Über die Gesandtschaft siehe EX II 272—73; Tçuzu (Madrid 68), Ms. Villion, Satow (146—47), Haas (211—12). Nach Frois war Sue Takafusa, der sich nach der Rebellion Harukata nannte, von Anfang an in geheimem Einverständnis mit Ôtomo Yoshishige (26); dasselbe sagt das Yoshitaka-ki (Haas 212). Anders das Ôtomo-ki.

und Yoshishige wie Haruhide versprachen, die Glaubensboten zu beschützen und unterstützen [61].

Ruhigen Herzens konnte Xaver somit seine Indienfahrt antreten. Nur ungern sah ihn Yoshishige scheiden, als der Pater von ihm Abschied nahm. Mit ihm schickte er einen Edelmann [62] als Gesandten an den Statthalter von Indien mit einer kostbaren Waffenrüstung und Schreiben für den König von Portugal und den Statthalter, worin er ihnen seine Freundschaft anbot und bat, ihm Glaubensboten zu schicken [63].

Gerne hätte Xaver auch einige gebildete Japaner für Indien und Portugal mitgenommen, vor allem einige gelehrte Bonzen, um seinen Mitbrüdern einen Begriff von deren scharfem Geiste zu geben. Aber die Christen Yamaguchis fürchteten die Gefahren des Meeres und die Bonzen zogen ihr Wohlleben einer beschwerlichen langen Reise vor [64]. So mußte der Pater sich mit Bernardo, Matheus, Joane und Antonio begnügen. Die beiden ersten wollten Indien und Europa besuchen, um dann nach ihrer Rückkehr von dem Geschauten berichten zu können [65], die beiden anderen sollten ihm und den ein Jahr später folgenden Patres als Dolmetscher bis zur Ankunft in Japan dienen [66].

Mitte November [67] lichtete die Dschunke Duarte da Gamas in Okino-

---

61 EX II 272—73. Yoshishige und Haruhide hielten Wort (Frois 50). Nach dem Ôtomo-ki wollte Yoshishige erst seinen jüngeren Bruder nicht nach Yamaguchi lassen aus Furcht vor Sues mächtigem Rivalen Môri Motonari; aber schließlich gab er Haruhides Drängen nach, da dieser erklärte, eine Nichtannahme würde als Feigheit ausgelegt werden (Satow 146—47, Haas 211—12). Nach dem Kiuseki dzuishi Yamaguchi meishô (Ms. Villion) kam Haruhide erst 21. Tembun, 3. Monat (März-April 1552) nach Yamaguchi.

62 Nach Arai Hakuseki hieß der Gesandte Ueda Gensa und war Bonze (Lönholm in: Mitt. der D. Ges. f. Nat. u. Völkerkunde Ostasiens 6 [1894] 166). Er empfing in Goa die Taufe und den Namen Lourenço Pereira, kehrte 1552 mit Gago nach Funai zurück und lebte noch 1586 dort am Hofe als Christ (Frois 17). Nach Teixeira wurde er Christ «con toda la gente que traya» (880), und Antonio Pereira, der Kapitän des Schiffes, in dem Xaver und seine Japaner Ende 1551 von Malakka nach Indien fuhren, erklärte 1556, Xaver sei mit 14—15, 1557 mit 12—15 Japanern gefahren (MX II 418 265); sein Gedächtnis war also nicht mehr sicher. Eredia und Frois, die Xaver und seine Begleiter kommen sahen, sprechen 1552 nur von 5 Japanern (Q 4744; SIE 155). Daß der Gesandte 1552 zurückfuhr sagt Frois (SIE 159).

63 Über die Gesandtschaft siehe EX II 273; MX II 977—78 761—62, sowie Cartas 1598, 23v 42v. Den Inhalt des Briefes an den Vizekönig gibt Gago (Cartas 1598, 23v; Frois 29—30). Den für den König bestimmten Brief mit der Rüstung sandte der Vizekönig Anfang 1552 mit Diogo Lopes de Souza nach Lissabon (Sch, Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bâhu und Franz Xavers [Leipzig 1928] 604; Q 4742); am 17. Mai 1553 kam das Schiff dort an (Figueiredo Falcão, Livro em que se contem toda a fazenda [Lisboa 1859] 164). Die Antwort sandte erst König Sebastião 1558 (Cartas 1598, 42v).

64 EX II 358.

65 Ebda. 355—58.

66 Ebda. 479—83. In Yamaguchi blieb also mit Torres und Fernandez nur der malabarische Diener Amador, wie Cabral 1571 richtig schreibt, ohne den Namen zu nennen (Japsin. 7, 20). 1555 wird er in Japan zum letztenmal erwähnt (Cartas 1598, 46v).

67 Die Abfahrzeit aus Bungo war gewöhnlich Oktober (z. B. 1560 1561 1562) oder November (1556 1559). Nach Teixeira (880), Valignano (192), Tçuzu (Madrid 70) fuhr Xaver im November. Xaver kam Ende Dezember nach Malakka, zu einer Zeit, wo kaum noch Hoffnung war, ein Schiff nach Indien zu finden, wie

hama die Anker und bald war die Straße von Shimonoseki passiert und die Küste Japans Xavers Blicken entschwunden. Er sollte sie nicht wiedersehen. Auf Sanzian traf er seinen Freund Diogo Pereira mit dem Brief eines portugiesischen Gefangenen aus Kanton, der seine Wege in neue Bahnen lenken sollte [68]. Aus Indien nach Sanzian zurückgekehrt, um von da Eingang in China zu finden, fiel er in ein hitziges Fieber und gab auf der einsamen Insel in der Morgenfrühe des 3. Dezembers 1552 seine Seele ihrem Schöpfer zurück [69].

7. Rückblick und Ausblick.

Im Juni 1549 hatte Xaver in Malakka die Dschunke des «Piraten» bestiegen, Ende Dezember 1551 kehrte er dahin zurück. Zweieinhalb Jahre, reich an Opfern und Leiden, lagen dazwischen. Sie hatten sein Haar gebleicht [1]. Wenn er sein Wirken in Japan mit dem in Travancore verglich, wo er 10 000 in einem Monat getauft hatte, so schien der zahlenmäßige Erfolg gering: 100—150 Taufen in Kagoshima, 15—20 in Ichiku, 180 in Hirado, 3 auf der Reise nach Yamaguchi, 5—600 in Yamaguchi, 30—50 in Bungo, alles in allem kaum 1000 Seelen [2].

Und doch floß sein Herz über voll Dank gegen Gott. Jene 1000 Seelen zählten mehr als die 10 000 rohen Makua Fischer Travancores. «Wollte ich alle die guten Eigenschaften und Tugenden aufzählen», so hatte Torres in dem Briefe geschrieben, den Xaver mitführte, «die sich bei den Japanern finden, eher würde Tinte und Papier ausgehen als der Stoff zum Schreiben» [3]. Auch Xaver wurde nicht müde, in seinen Briefen nach Europa die Vorzüge jenes neuentdeckten Inselvolkes zu schildern. Dasselbe tat er im Kreise seiner Mitbrüder in Goa nach der Rückkehr aus Japan. «In ihrer Kultur, ihren Umgangsformen und Sitten», so sagte er, «übertrifft die japanische Nation in vielen Dingen so sehr die Spanier, daß man sich schämen muß, es zu sagen» [4]. Und viele Male hörte Frois ihn versichern, in Japan könne man leicht den Glauben einführen wegen des scharfen Verstandes und

---

Perez 1555 (Q 6075) und die Zeugen Antonio, Diogo und Gonçalo Pereira 1556 erklären (MX II 265 418 262—65). Der letzte Termin zur Abfahrt von Malakka nach Indien war nach Frois der 25. Dezember (Q 6117). Nun schreibt Xaver aus Singapore, er werde Sonntag in Malakka sein. Dieser Sonntag kann nur 27. Dezember sein, was für Xavers Brief bei der Entfernung von Singapore bis Malakka als Datum den 24. Dezember ergibt. Nun sagt Xaver: «39 dias ha que partí del Japan» (EX II 239), also war der Tag seiner Abfahrt aus Bungo der 15. November. Dasselbe Datum ergibt eine Prüfung der Angaben bei Pinto. Nach ihm kam Xaver am 19. September nach Bungo, wie wir oben sahen, und blieb etwa 52 Tage (c. 208, 211—14). Vgl. EX II 236—38.

68 Q 4694 6075.

69 A. Brou, Quel jour mourut Saint Francois Xavier?, in: Recherches de Science Religieuse 6/7 (1914) 325—30.

1 EX II 278.

2 2000 sagt Frois 1552 (hatte das verlorene Original 1000?) (Q 4922), 1500 haben Nadal (Epistolae P. H. Nadal II 5) und Ribadeneira (Vita Ignatii 4, 7), beide zu hoch, 500 Vilela 1571, viel zu niedrig (Cartas 1598, 329).

3 Torres 48.

der guten Charaktereigenschaften seiner Bewohner, und er erinnere sich nicht, in Asien eine Nation gesehen zu haben, die ihr gleichkomme [5]. Und Nunes hörte ihn sagen, in der ganzen Welt habe er keine Leute getroffen, die so sehr der Vernunft gehorchten wie die Japaner [6]. Von seinen japanischen Christen aber erklärte er, welch große Freude sie ihm verursacht hätten, und er fügte bei, sie würden eher sterben als ihren Glauben verlassen [7]; und in seinem langen Briefe nach Europa wurde er nicht müde, die Wißbegierde, den Eifer, die Liebe seiner Neubekehrten zu schildern und schloß: «Damit schließe ich, ohne einen Schluß zu finden, da ich meinen so teuren und geliebten Patres und Brüdern und von so großen Freunden schreibe, wie es die Christen Japans sind» [8].

Japan war darum für Xaver die Mission der Zukunft, das «einzige Volk, wo das Christentum sich fortpflanzen würde aus eigener Kraft, wenn auch unter den größten Beschwerden» [9]. Die japanische Mission galt es deshalb zu unterstützen durch Gebet [10], Almosen [11] und Missionare. Seine Briefe nach Europa werden darum zu einem feurigen Aufruf an seine Mitbrüder und die Universitäten Europas, herüberzukommen und zu helfen. «Wollte Gott, man könnte die Tröstungen, die Gott uns gab, an die Universitäten Europas schicken! Hätten sie einmal diesen Trost verkostet und die große Bereitschaft Japans zur Ausbreitung unseres heiligen Glaubens erkannt, dann würden viele Gelehrte, so scheint mir, ihre Studien abbrechen, Kanoniker und andere Prälaten ihre Würden und Renten verlassen für ein trostreicheres Leben und würden kommen es in Japan zu suchen» [12].

Drei Vorurteile galt es in Japan zu überwinden: die Verachtung der Japaner für die abendländische Kultur, ihre Überschätzung der chinesischen Kultur, und die Vermutung, die Glaubensboten kämen vielleicht als Wegbereiter einer fremden Eroberung.

Matheus und Bernardo würden Europa besuchen, Universitätskollegien sehen und feierlichen Disputationen beiwohnen, und nach ihrer Rückkehr aus dem Land der «Südbarbaren» das erste Vorurteil durch ihre Berichte zerstreuen [13]. Nach China, dem Mutterland der japanischen Kultur, wollte Xaver selber das Evangelium tragen, um so den Einwand zu widerlegen, den man ihm in Yamaguchi gemacht hatte: «Wie kann das Christentum die wahre Religion sein, da China es nicht kennt?» [14]. Die dritte Gefahr, die einer politischen Verwicklung, mußte sein Mitbruder Simão Rodrigues, der Ratgeber und große Vertraute des Königs Johann von Portugal, beschwören.

In Japan hatte Xaver von den Portugiesen gehört, die Kastilianer nännten die japanischen Inseln «Silberinseln» und die Flotten, die sie von Neu-Spanien nach Maluko sändten, führen nahe daran vorbei, und wenn ihre Schiffe dort untergingen, dann sei es wegen der vielen Untiefen jener Meere. Er bittet darum Rodrigues, er solle in Lissabon

---

4 Frois 1565 (Japsin. 5, 225). 5 Frois 1566 (Japsin. 6, 113; vgl. 5, 135).
6 MX II 762. 7 MX II 762—63. 8 EX II 279.
9 Ebda. 291. 10 Ebda. 269 423 474. 11 Ebda. 423 428 441 473 480.
12 Ebda. 278—79. 13 Ebda. 355—58. 14 Ebda. 264; vgl. 277 291—92.

dem König und der Königin sagen, es sei ihre Gewissenspflicht, den Kaiser oder die Herrscher Kastiliens zu warnen, daß sie keine Flotten mehr sändten, um die «Silberinseln» zu entdecken. Denn auch wenn sie im Meer nicht untergingen, dann sei das Volk Japans so kriegerisch und habgierig, daß sie alle Schiffe, soviel derer auch von Neu-Spanien kämen, erobern würden. Ferner sei Japan so unfruchtbar, daß sie Hungers sterben würden. Und außerdem seien die Stürme so furchtbar, daß die Schiffe ohne einen befreundeten Hafen verloren wären. «Aber wie gesagt, die Japaner sind so habgierig, daß sie um ihrer Waffen und Habe willen sie alle töten würden. Das habe ich dem König unserm Herrn bereits geschrieben, aber bei seinen vielen Beschäftigungen hat er es vielleicht vergessen. Um mein Gewissen zu entlasten, schreibe ich Euch darum, erinnert Ihre Hoheiten daran! Denn es tut mir leid zu hören, daß viele Flotten von Neu-Spanien abfahren auf der Suche nach diesen «Silberinseln» und unterwegs zugrunde gehen. Und außer diesen Inseln Japans sind keine Inseln entdeckt, wo es Silber gibt» [15].

War so der Gefahr einer politischen Verwicklung in Japan vorgebeugt, dann war Xaver der Plan für die geistige Eroberung jenes Inselreiches jetzt klar. Der erste Weg ging über die Fürsten, denn ohne deren Erlaubnis und Gunst war eine Missionsarbeit nicht möglich, wie das Beispiel Kagoshimas auf der einen, und das Yamaguchis auf der andern Seite gezeigt hatte. Es galt also, Arbeiter an die Höfe von Bungo und Yamaguchi zu schicken, und 1552 kehrte Yoshishiges Gesandter mit einem Schreiben und Gegengeschenk des Vizekönigs und drei Glaubensboten dorthin zurück. Aber daneben stand Xaver, dem einstigen Professor der Universität von Paris, ein anderer Weg vor Augen, der von Anfang an sein Ideal gewesen war und an dem ihn keine Enttäuschungen hatten irre werden lassen, für ihn der Hauptweg zur Gewinnung Japans für den christlichen Glauben, der über Japans Universitäten.

Erst mußte das Christentum in den Universitäten Japans, bei deren Gelehrten Eingang finden, in Bandou, Miyako und anderwärts [16]. «Der Grund, warum man Patres der Gesellschaft an die Universitäten Japans schicken muß», so schrieb er an Ignatius, «ist der, weil die Weltleute ihre Irrtümer rechtfertigen mit der Bemerkung, auch sie hätten ihre Studienanstalten und Gelehrten» [17].

Aber ausgewählte Kräfte taten dafür not. Torres und Fernandez, sowie die Patres und Brüder Indiens waren dafür nicht geeignet. Er würde von ihnen welche nach Yamaguchi schicken, damit sie sehr gut die Sprache und die Lehren der Buddhistensekten studierten, damit sie die Patres als Dolmetscher begleiten könnten, die man aus Europa

---

15 EX II 356—57. Auf Bitten des portugiesischen Königs schickte Mirón Xavers Brief 1554 an P. Araoz, der am spanischen Hofe weilte, damit er ihn dort dem König und seinen Räten zeige und so dem Kaiser die Warnung zukommen lasse (ebda. 353—54).

16 Universitäten allgemein: EX II 288 297—98 346—49 373—74; Bandou: 274—75 289 297—99; Miyako: 299.

17 Ebda. 288.

für die Universitäten senden würde, bis diese selber die Sprache beherrschten [18].

Die Universitätsmission würde nicht leicht sein und die schwersten Anforderungen an das Wissen, die Tugend und die Gesundheit der Patres stellen [19]. Männer von großer Tugend und Erfahrung [20] waren darum dafür nötig. Ferner gründliche philosophische und theologische Kenntnisse [21], eine gute dialektische Schulung, damit sie ihre japanischen Gegner bei den Disputationen bei Widersprüchen festlegen könnten [22], und auch einige naturwissenschaftliche Kenntnisse [23], und eine kräftige Gesundheit [24]. Darum sollten die Patres nicht zu alt sein, aber auch nicht zu jung, da ihnen sonst die Erfahrung fehlte [25]. Und da Bandou, die Hauptuniversität Japans hoch oben im kalten Norden lag, kämen besonders Niederländer und Deutsche in Frage, da sie Kälte ertragen könnten und Beschwerden [26].

Die genannten Patres sollten sorgfältig in der ganzen Gesellschaft ausgewählt werden [27], und ehe sie die Indienfahrt anträten, sollten sie zuerst nach Rom, damit Ignatius selber sie prüfe und approbiere [28]. All das legte Xaver in ausführlichen Schreiben Ignatius, Rodrigues und König Johann III. ans Herz [29], und um seinen Worten noch größeren Nachdruck zu verleihen, schickte er mit den beiden Japanern den Bruder André Fernandez nach Europa [30]. Wenn China sich erschloß, dann würde er vielleicht selber nach Rom reisen, auf dem Landweg über Jerusalem [31], oder aber nach 3—4 Jahren nach Indien zurückkehren, um neue Glaubensboten zu holen und dann sein Leben zu beschließen in China oder Japan, — falls Gott ihm noch einige Jahre schenkte [32].

Aber er schenkte sie ihm nicht. Seine Mitbrüder griffen seine Pläne auf. 1554 schickte P. Torres den Bruder Lourenço als Wegbereiter, und dann 1559 P. Vilela zu den Klosteruniversitäten von Hiei-zan. Aber diese schlossen den Glaubensboten die Tore [33] und 1571 machte Nobunaga ihrer Herrlichkeit für immer ein Ende [34]. Die Mission sah sich also gezwungen, sich auf den ersten Weg zu beschränken, den über die Fürsten zum Volk, und ihr größter Gönner wurde Ôtomo Yoshishige, der als Dom Francisco 1578 die hl. Taufe empfangen und allein 70 000 seiner Untertanen für den Glauben gewinnen sollte [35].

---

18 EX II 275 290—91 297—98 346 423—24 441 472—73.
19 Vgl. ebda. 288—91 297—300 346—50 371—75.
20 Ebda. 275 290 297—98 347—50 363 372—73.
21 Ebda. 289 298 347—48 363 373.
22 Xaver verlangt «artistas» (Philosophen) und «sofistas» (Dialektiker), geschult in «sofisteria» (Dialektik): vgl. EX II 289 298 373. Heute haben die Worte eine andere Bedeutung.
23 Ebda. 373. 24 Ebda. 290 298 300 347. 25 Ebda. 290 300.
26 Flamencos ho Alemanes: ebda. 290 298 349 373.
27 Ebda. 363—64; vgl. 296 298.
28 Ebda. 288 290.
29 Briefe n. 97 110 (Ignatius), n. 98 107 (Rodrigues), n. 109 (König).
30 EX II 347—50 363 372; Q 4921.
31 Ebda. 287—88 376. 32 Ebda. 352. 33 Frois 39—43 73—82.
34 Sch, Das Stadtbild Kyotos 179—81; Frois 358.
35 Sch, Ein fürstlicher Gönner 25—29.

Un inventaire des Archives de la Propagande

⟨milieu du XVII^e siècle⟩

(fra Girolamo Nicolio, augustin, † 14 avril 1662) son Journal historique des Missions d'Afrique, d'Amérique et d'Asie.

Par Fernand Combaluzier C. M., Paris. 2

[79 recto] **Missioni dell' America in genere** [1]

1. Se bene dalli luoghi particolari si raccoglierà, che gl' Agostiniani hanno missioni nell' America, con tutto, cio perche nelle scritture si nominano senza far mentione de luoghi particolari qui porro, et insinuaro li luoghi di dette scritture, accio ce si possan trovare bisognando. Sono dunque missionarii in Indiae occidentali sin dall' anno 1639, tom. V, 252 et in esse sette provincie, tom. V, 267, mà facendosi mentione di un loro missionario, che quarant' anni sono è stato in quei luoghi bisogne chè o puima, o sul bel principio della S. Congre[gazio]ne ci siano stati. America, tom. II, 183.
   Si fa mentione di 12 de loro missionarii 1642, 167, 172, 17, 29. 1642, tom. IV, 334 et uno di essi fa istanza per missione in America. 1651, 51-14. Vide relatio Capuccini per missionarii in America in genere. Si parla 1635, tom. IV, 386 dove dimandano missione, e nell' anno 1642, tom. IV, 308, 105. si trova che un loro frate è fatto missionario per tutta l'America. 1642, tom. IV, 308, 105.
2. Si parla di essi. America, tom. I, 70 e de loro progressi [2] nell' Indice di frà Geronimo v. America, v. Capuccini, 269, 6, e che tre Capuccini vogliano fondar' una missione nell' America, 74, 84.
3. I Domenicani, cioè un frate loro hebbe missione per tutta l'America 1627, 120, 37 et un altro 1642, 222-18 et un altro 1643, 291-27. Vide anco America, tom. I, 160.
4. Si nominano certi frati della Mercede che cercano di esser fatti missionarii nell' America. America, tom. II, 121 et America voce Merces, 259.
5. I minori Osservanti, cio è un loro frate cerca di esser missionario alle Indie Occidentali. America, tom. II.
6. I Padri dell' Oratorio in Francia vogliono missione in America. Europa, tom. II, 367, vide Indicem Americae Alli 13 di maggio 1658 gli fu di nuovo concessa questa missione e rimessi a Mon[igno]r Nunzio per le facolta, e per la Provincia alla quale fussero destinati, mà non si trova altro progresso che fecero, ne si sà perche non hanno proseguita l'impresa.

[79 verso] 7. De preti secolari si parla di un missionario in [3] America con uno compagno 1641, 336-13 e 1643, tom. VI, 36, 50, 83 senza sapersi altro.

8. I preti secolari detti i Padri della Missione mandano missionarii in America, tom. II, 43, 95.
9. Finalmente un Tertiario fà istanza per quella missione 1647, 781-13.
10. Si parla assai della necessità di mandar' un nuntio in America, tom. I, 286.
11. Per compita conoscenza bisogna aver le relat[io]ni date a gl' Agostiniani 1639, tom. V, 252. America, tom. I, 140, tom. II, 183, e de missione ad Indos a Collectore Lusitaniae, 1632, 84-5.
12. In ultimo luogo si fanno mentioni di vescovi, arcivescovi, e loro residenze in America, de quibus vide Indicem Americae 1657, 97-12. America, tom. I, 30, 135, 407 [4].

America - Anglia nova

1. Si trova una missione de Capuccini nella nuova Anglia [5] detta altremente Verginium 1630, 164-10, 1650, 330-15. Si tratta di rinovarla, tom. II, 378.
2. Si trova la missione di un prete secolare 1641, tom. IV, 332.
3. E finalmente si trova una relatione di questa Provincia, alla quale sono arrivati sino alli Puritani anglesi 1630. America, tom. I, ca. 1.

Vide Verginia. Vide Marilandia.

America - Angelopoli [6]

1. 1656, V, 22. Il vescovo di Angelopoli dimanda facolta, ne altro si trova.

America - SS. Apostoli [7]

1. In questa provincia si trova, che un P[ad]re Domenicano fù mandato 1627, 120-31.
2. E nell' anno 1640, 41-18, si trova che un Padre dell' Osservanza era in questa provincia.

America - Arequipa [8]

Arequipa altremento detto Archipa, il vescovo di questo luogo dimanda le solite facoltà, 1650, 426-15.

America - Arcadia [9]

Stato della missione de Capuccini di Arcadia. America, Capuccini, 25.

America - Avallonia

[80 recto] 1. Avallonia è nella meta del camino fra Inghiltera e Verginia [10]. Anglia, tom. I, 205 la di lei descrittione si trova in 1626, tom. I, c. 16.

2. I missionarii a questa provincia sono Carmel[ita]ni scalzi d'Inghil[ter]a de quali si parla 1626, 14-5, mà a conditione che prima di stabilisca quella d'Inghilterra 1626, tom. I, 22 et Indiae, tom. I, 325, v. Virginia.

America - Battavia nova [11]

1. Si trova che nell' anno 1647, 411-13 si parlava della nuova Battavia, e della necessita di una missione ad'essa.
2. Si trova anche, che un certo frate supplicava che vi fusse mandato per missionario. India, tom. VII, 116.

   Alli 28 di sett^be^ 1659 essendo proposto di fondar una missione di preti secolari p[er] la Battavia nuova in personna di (en blanc) con le sue qualita etc. Fu rimesso all' arbitrio dell' Intern[unzi]o di Fiandria senza sapersi più nuova.

   — Questo luogo non stà in America mà in Java maggiore nell' Indiae orientali.

America - Brasilia [12]

1. Si trova che un Agostiniano si offerisce d'andar' al Brasile. America, tom. II, 120.
2. I Capuccini dimandano le facolta. America, tom. II, 119.

   Alli 3 decembre 1657 si trova il progresso che facevano i Capuccini nella loro missione al Brasile e come stendevano le loro fatiche ne luoghi vicini e per ajutarli, e animarli furono concesse le chieste facolta. V. i luoghi de quibus infra.
3. Ai Gesuiti fu negata la missione nel Brasile perce ivi sono i Capuccini 1644, 50, 31.
4. In quanto ai luoghi di Brasilia sono i seguenti.
5. Angren Diocese alla quale si offrese un certo D. Melchiore Pereira portughese, mà non fù ammesso.
6. Marangonia o Maragnone, et alli gentili di questa Provincia si trova una missione di Agostiniani o più tosto un' Agostianiamo che si offerse d'andarvi. America, tom. II, 120.

[80 verso] Sono anco i Capuccini che verso l'anno 1645, 442, 14-15 hebbero questa missione 1645, tom. VI, 1, 11 e questi erano di Valenza mà i ministri del Ré catolico l'impediscono d'andarvi, tom. VIII, 115. America voce Capuccini si offerse uno, 273.

Si parla della medesima 1647, tom. 12-16 e forse 1650, 455-5 [13]. I Domenicani bisogna che nel Maragnone habbino una missione formata, perche si parla del prefetto di essa, tom. II, 258, 307. America, voce Domenicani.

Finalmente si parla di un certo frate Gregorio Montal per esser prefetto di questa missione 1650, 455-5 e di un altro 1650, 97-13.

7. Pernambucco, o Fernambucco è luogo in Brasilia che sta in poter de gl' Holandesi, si quali pero concedono liberta de coscienza, se bene hanno vietato il commercio col vescovo di S. Salvatore. America, tom. I, 77-88 dove ci è una relatione di Fernambucco.

   Sin dall' anno 1640, 102-2, 1642, t. t. 332 si trova che i capuccini erano missionarii a Fernambucco, e si parla de med[esi]mi 1643 tom. VI, 149 et 1644, tom. VI, 99.

8. E finalmente 1649, 247-14, si dice che essendovi condotti [14] dall' Hollandesi fecero gran frutto, e furono di singolar consolatione a quei poveri catholici.
Bisogna che vi siano Francescani perche si parla di un loro convento, e del Presidente di esso. America, tom. I, 76 et seq.
Vi si trovano ancora i frati di S. Paolo P[rim]o eremita facendosi mentione di un frate loro assai grato alli Hollandesi. America, tom. I, 74, 134.
9. Al p[rim]o octobre 1658 alcuni preti Portoghesi si offersero per missionarii nel Brasile, mà non furono accettati per le raggioni addote nelli Atti di quell' anno, e nell' anno 1660 alli 20 d'ap[ri]le.

America - California [15]

1. California è una peninsula vicina al mare australe della quale si trà una relatione. America, tom. I, 256-62. Si parlava di mandar missionarii a questa peninsula sin dall' anno 1636, 140-18. Alli quali il Ré cattolico somministrasse il necessario, e poi nell' anno 1642 si trova che vi fù mandato un certo frate Domen[ica]no 1642, 211-42.

[81 recto] **America - Canada** [16]

1. Si trovano per giovare la missione de Canada. America, tom. I, 115, detta nuova Gallia, ibidem.
2. I missionarii sono i Capuccini, de quali si parla Cong., tom. VI, 239 e nell' anno 1633 vi fanno dui hospitii. Graecia, tom. III, 12.
Nell' anno 1640 fu proposto un loro frate per superior di questa missione 1640, tom. V, 14, mà fu considerato nell' anno 1641, che non era bene di farni Prefetto un tal 'altro loro frate 1641, tom. IV, 303, 324, 336, 408 mà nel med[esim]o anno fù fatto poi un frate terzo prefetto 1641, 367-8 e la sua missione fu stesa sin'a tutta l'America settentrionale.
1646 fu servito al nunzio di Francia di proteggerlo. 1646, 328-20.
3. Si diedero facoltà alli Padri Gesuiti 1637 ,269-29 et ancora 1648, 22, 27. America, tom. I, 138.
4. Si parla di una missione de Minimi 1646, tom. VII, 63. 1646, 90, 25 [17].
5. In quanto alli Recoletti, e della loro missione in Canada si parla di loro 1632, tom. II, 195, 202 ò almeno 1635, tom. V, 318, 381.
Anzi si dice ch'erano missionarii in quel paese sin dall' anno 1618 come si trova nell' America, tom. I, 118, tom. II, 30-5. Vide etiam Americam, tom. II, 161—163.
6. Quanto a preti secolari si trova un solo, che si sia offerto 1641, 281, 24 mà non si parla più di lui.
7. La relatione della Canada, ô sia nuova Francia ô nova Gallia si ha America, tom. I, 110-119, 133, 140. [18]
8. Circa il vescovo di America. Vide Indicem Americae et America, tom. III, 102, tom. II, 160 anzi si parlava di moltiplicar vescovi, et metropolitani, 1628, 162-2.
9. Sin dall' anno 1657, alli 14 di giugno si parlava di fondar un vescovato in Canada, ô nuova Francia, e fu poi stabilito un Vicario ap[osto]lico doppo superate varie difficolta in persona del abbate di Montigny che fu fatto vescovo di Petraea, e mandato a quella missione, nella quale fatica con gran lode e progressi 15 januarii 1658, 21 februarii 1658, 11 aprilis 1658, 19 augusti 1658. Se bene con qualche disturbo suscitato gli dall' Arciv[escov]o di Roano [Rouen] comme nell' Atti 26 dec[em]bris 1658, 16 martii 1660, 7 martii 1661.

[81 verso] Scrive ultiman[en]te che li Gesuiti l'ajutano grandemente 7 martii 1661.

America - Cantabria nova

1. Non si trova altro circa la Cantabria nova se non che il vescovo dimanda le solite facoltà, 1656, V, 21.

America - Caput north, e Capo verde

1641, 337-17 fù fatta questa missione. [19]

1. Si trova che le Capuccini mandano una nota de soggetti per la missione. Si trova una relatione 1642, tom. IV, 68. Caput north, 1643, tom. VI, 161.
2. A Capo verde poi si trova che i med[esi]mi Capuccini sono andati per missionarii 1635, tom. IV, 386.
Vide annum 1637, 19. Vide in Africa. Si trova una relatione 1642, tom. IV, 68.

Cerro gordo vide Rio Verde

3. Che qui ago 3 si nomina questa diocese e si dice che vi sono da quatro agostiniani nella Madonna della Perna. America, tom. II, 273.

America - Chile [20]

Del Chile altro non trova se non, che il vescovo della citta di S[ant]Iago dimanda le facoltà solite. America, tom. II, 372, 1651, 26-1. Vide Indicem Americae.

America - Sancti Christophori Insula [21]

1. Si parla della missione de Capuccini di Normandia all' isola di S. Christoforo 1637, 265-19, vide Gesuiti.
2. Si parla anche delle Carmelitani dell' antico Istituto. America, tom. II, 173.
3. I Gesuiti hebbero ordine di partire da quest'isola dove sono i Capuccini 1643, 369-10.
4. Si trova che un recolletto voleva andar'a questa isola con i mercanti olandesi per ivi amministrare i sacramenti. America. Recolletti, 172-176.

Commando

5. Commando è un Regno nell America, il cui Ré da un suo palazzo et un suo figliuolo ad istruire alli Capuccini, 1642, tom. IV, 56.

[82 recto] **America - Chuquisacen** [22]

1. Il vescovo Chuquisacense dimanda le solite facoltà; ne altro so trova, 1645, 444, 20. Commando, vide supra, pag. 21-5.

S. Crucis della Serra

2. Episcopus S[antae] Crucis della Serra dimanda le solite facoltà, 1648, 11, 31.

Cusco

3. Il vescovo dimanda le solite facoltà. America, tom. II, 249.

Cucama

4. Alfonso de Castro agostiniano dimanda missione al Cucama, tom. III, 154. America voce Augustiniani vide indicem Americae.
   13 maii 1658, gli Agostiniani dimandano missione al gran Cucama vicino il Rio degl' Amazzon. Fu scritto al Nuntio pro informatione dello stato di quelle missioni, come anche del Paraguay, etc. mà non si trova più riposta.
   [N. B. Le manuscrit porte trois fois dans le § 4 Cacuma: mais l'Index et l'ordre alphabétique postulent ici Cucama.]

America - Darien e Gorgona [23]

1. Della missione de Capuccini al regno di Darien, regno abondante di oro (che fù il motivo di mandarvi Capuccini) si comincia a parlare 1643-3 a. n. 9. America, tom. I, 72. 1646, 178, 11. 1647, tom. VI, 213, 335-14, 454-14. 1648, 45, 14 et 15. 1650, 330-14.
   Mà si vede la gran difficoltà, che detti missionarii vincentrano. 1647, tom. VI, 255. America, tom. III, 157.
   La missione di Darien, e Gorgona haveva bisogno grande de operarii e facendosene istanze fu scritto al Nunzio pro informazione la quale porto, come i Capuccini havevano abbandonata quella missione per certe raggioni, che la S. Congr[egazion]e non approvo, e fù comandato di rimetterla omninamente in piedi di nuovo ma non potendo appogiare alla Provincia di Castiglia, fù data ad altra come nell' Atti p[rim]a julii 1658, 4 febrii 1659, 2 de[cem]bris 1659, 7 martii 1661.

Gorgona

2. Quelche si dice di Darien si dice ancora di Gorgona. [82 verso] si trovano anche qui Domenicani, 51, 283. America, v. Adrianus.

Dominica

3. E una isola Americana, nella quale ci è una missione de Capuccini, della quale si parla 1635, tom. V, 98. 1635, 340, 30.

America — S[anta] Fé [24]

1. Si trova una relatione della provincia di S. Fé fatta da un Domenicano, America, tom. II, 204 e si parla di un certo frate Christoforo Torres vescovo di S. Fé, 1638, tom. VII, 63. Vide Indicem Americae.

Granata

2. Della nuova Granata sono cosi barbari, che mangiano carni humane, 1639, tom. V, 270.

Grenade è una isola americana soggetta al Ré di Francia. Il gov[ern]o di essa fece istanza per più soggetti miss[iona]rii Capuccini, e gli furono concessi alli 5 di aprile 1661.

S' in oltro in questo Regno un frate laïco Capuccino. America, tom. II, 34, 36, 132, 193, 196, 198.

Un parroco di Narequita nella Granata dimanda facolta di missionario. America, tom. II, 197, 202. Si trova finalm[en]te una relatione di Granata. America, tom. II, 204.

Guadalazar

3. Il vescovo demanda facoltà 1650, 346-13.

America - Guadalupa [25]

1. In Guadalupa sono missionarii, in primis gl' Agostiniani, como si vede in America, tom. II, 2.
2. Sono li Domenicani, come si vede ne gl' Atti 1644, 31, 469-5, 1646, 206-4, i quali hanno mandato una relatione di quelle isola. America, tom. II, 213, 244.
3. Sono poi i Capuccini di quali si parla 1635, 340-30, 1635, tom. V, 98.
4. Ultimamente sono certi Preti Hibernesi, che si offeriscono di andarvi. America, tom. II, 245. Vide Indicem Americae.

[83 recto] 5. Quest'isola e sotto i Francesi, e vi si trovanoi i Carmelitani, mà non si trova la fondatione della missione loro nelli Registri. 6 augusti 1658.

Ci è nella med[esim]a isola, et adjacenti una missione del Domenicani per la prefettura della quale essendosi supplicato alli XI aprilis 1658. Fù dilata la risolutione sin alli 13 maii del med[esim]o anno, mà non si è sentito, ne trovato altro.

6. L'isola di Martinica e pure sotto i Francesi, ivi ci è un monasterio di monache, vi stanno anche i Gesuiti che essercitano la parrochia. 4. junii 1657.

America - Guaimi [26]

1. Si fa mentione di un certo fr. Adriano di S. Tomaso il quale si nomina Prefetto delle missioni de Domenicani in Guaimi, e dice d'haver convertito molti Barbari, e condotte li alla vita civile. America v[ide] Adrianus, 51, 285, 1648, 148-14.

Guaminga

2. I vescovo Uticen. coadjutor di Guaminga dimanda le solite facoltà.

Habanen

3. Episcopus Habanen. petit facultates. 1650, 346-13. America, tom. II, 18.

Hascala

4. Episcopus Hascalen. petit facultates. 1647, 291-15. 1657, 597-31.

Hibla

5. Una missione al frate francescano Brissero in oppido Hiblae. 1640, 205-31.

1. In Messico, ô vecchio, ô nuova sono gli Agostiniani anzi vi hanno uno Provincia intiera separata da quella di Castiglia. 1638, tom. VII, 64. Indie, tom. III, 277.
[2] Gli Domenicani hebbero facolta di mandar aiuti a Francescani nel nuova Messico, distante mille e cinquanto miglia dal vecchio, 1631, 19, 27.
3. Si comincia a parlare delli Minori Osser[van]ti 1634, 49, 24 dove si nomina un loro frate miss[iona]rio ch' hebbe sussidio dalla S. Congr[egazion]e, si parla de loro progressi 1636, tom. V, 261. Vide [83 verso] quoque Americam, tom. I, 397 et tom. III, 156, 158.
4. Si parla de Minimi in Messico che vi volevano fondare cinque conventi. Indie, tom. I, 165.
5. In quanto a luoghi si nomina Lima, arcivescovato il quale dimanda le facolta. 1648, 146-5.
6. Di Messico si puol vedere la relatione, che si ha. America, tom. I, 224, 228.
Item un altra che si trova. India, tom. I, 190. [28[
Item America, tom. I, 144 ad 190. 1634, tom. V, 119.
Item un altra de Provinciis, civitatibus, oppidis, portibus, classibus et mirabilius mexicanae regionis. Mexicus v[ide] Mexicus, 230, 232, 242, 257.
7. Che bisogna far un vescovo in Messico, perché è necessario 1645, 230, 345, 29, 1645, tom. VI, 2.
8. Essendosi alli di Aragona per una missione nel Messico e Paraguay, si mando al Nunzio informat[io]ne mà non si trova risposta circa lo stato di quelle missioni, se non che i frati medesimi, che ne facevano l'istanza scrivono esserci la Osservanti sotto i loro commiss[a]rii in Lima. Onde per non perder l'imbarco furono rimessi all arbitrio del Nuntio.
Per la medesima strada si trova, che vi sono anche Domenicani pure sotto i loro Comm[issa]rii in Lima. 19 augusti 1658.
Similmente si trovano esservi stati i Gesuiti mà che il Ré del paese li fece cacciar, via ibidem.

America - Mancha [29]

1. Si trova solo che un certo frate Domenicano fu mandato a questa regione 1637, 290, 29.

Marilandia

2. Si tratta nelle missioni a Marilandia 1634, 45-6.
Nell' anno 1642, tom. IV, 356, 366, si parla di questa regione, chiamandola isola nell' America settentrionale, e si propongono i soggetti per questa missione, v. Virginia.

[84 recto] S[anta] Martha

3. Il vescovo di S. Martha dimanda le solite facolta. America, tom. II, 270.

Martinica, Massinia ò Mattalini

4. Credo, che tutte queste isole sono le medesime e che in esse i Capuccini sono missionarii 1635, tom. V, 98, 1635, 340, 30 e gli fu restituita d[ett]a missione occupatagli da Gesuiti, 1642, 12, 1.
In Martinica si trovano Monache, e Gesuiti che vi esercitano la parochia 4 junii 1657.

America - Mechiacan [30]

1. Si trova che un frate francescano dimanda missione al Mechiacan. America, tom. II, 271.

Panama

2. Un frate Domenicano vien ad esser nominato Prefetto della missione loro in Panama, 1648, 148-14.
E nel med[esim]o luogho si dice che le Minimi volevano fondar conventi. India, tom. I, 165.

Paraguay. Vide Messico page 28 n° 8

Pax

3. Episcopus Pacis petit solitas facultates, 1645, 444-22, 1648, 148-12.

America - Peritù (sic) [31]

1. Si parla de Capuccini di Andalusia missionarii al Peritu, 1654, 4, 19, 28, 19, 1655, 21, 26, 73-6.
2. Nel med[esim]o luogho sono i Minori osser[van]ti overo zoccolanti, venti di quali furono mandati e poi ridotti a dodici, cap 14, 349. America, v. Peritù.

America - Peru [32]

[1] Nel Peru si trovano gli Agostiniani, e vi hanno una provincia formata separata da quella di Castiglia.
America, tom I, 134. India, tom. III, 277.
Negl' Atti poi si comincia a parlar di essi come missionarii, 1636, 169-27, 1637, 277-14. [84 verso], 1637, tom. VI, 88. Item si parla di essi come miss[iona]rii, 1638, 49—25 et 1639, 228-22.
Finalmente 1648, 20-19, 175-23, si continua dà parlar di essi come di missionarii.
2. I Domenicani poi sono stati missionarii sin dall' anno 1627, tom. IV, 219, 1627, 304-3, 305-4, 1628, tom. V, 203, 1630, 53-11, 1631, 159-24, 1632, 144-33.
1642, America, tom. I, 389, ne quali luoghi si vede benissimo come i sud[ett]i Domenicani dimandavano le facoltà per questa missione, del resto non si dice altro.
13 januarii 1650 fù negata la missione nel Perù in foro con[c]ientiae tantum ad P[ad]re Gesuita, che ne faceva istanza.
3. Sono i Minori osser[van]ti o siano zoccolanti. ar (?) t. I, 243-13.

America - Popaian [33]

1. Si trova solo una relatione di questa Provincia. America, tom. II, 204.

Puebla

2. I Minimi volevano fondar conventi in questo luogo. India, tom I, 163.

Quinchos

3. Nell' anno 1648, 108-22, furono mandati a popoli di America detti Quinchos le frati Agostiniani sotto un Prefetto. India, tom. V, 160.

America - Quito [34]

1. Nell' anno 1631, 116-30 si trova che gl' Agostiniani erano missionarii al Quito.
2. I Domenicani si nominano 1635, 244-23, dove un de loro faceva istanza di esser miss[ionar]io Ap[osto]lico mà nell' anno 1640 uno di essi si nomina come Prefetto di quella missione. 1640, 206-32.
3. Similmente un frate de Minori osser[van]ti dimanda questa missione con titolo Ep[iscop]ali. America, tom. II, 370, 373.
[85 recto] 4. Si nomina finalmente un certo frate Alfonso Villane missionario, al Quito, 1643, 291-24.
5. E si ha una relatione di questo Regno. America, tom. II, 204.

America - Rio Verde [35]

1. Solo si trova, che un frate dimandava missione a questo Regno. India, tom I, 57, etc. Vide Cerrogordo.
2. Si trova, che nell' anno 1626, tom. I, 67 non era tempo di farvi un vescovo.

Selvatici

Quasi per tutta l'America sono huomini selvatici che vano ignudi. Ci è speranza de ridurli alla vera fede, et i Capuccini intrapresero una missione all' hora. America, tom. I, 70.

America - Venezueh [36]

1. Il vescovo di Venezueh dimanda le sue facoltà. America, v. facultates, 364-2.

Virginia

2. Si parla d'instituir' una nuova missione de Capuccini nella Virginia. America, tom. II, 378. Vide Anglia nuova et Avallonia.
3. Si sono anche Gesuiti, de quali si è havuta notitia ultimamente dal Provinciale de Gesuiti d'Inhgilterra con occasione, che è stato al Capitolo generale. 22 mai 1662, n. 16.

America - Uraba [37]

1. Gli Agostiniani sono stati missionarii in Uraba sin dell' anno 1629, 317, 35. America, tom. I, 375 e si parla dè medesimi 1639, 340, 33, 384-29 da quali luoghi si raccoglie che la missione reformata nominandovi i Prefetti.

[85 verso] Si continua a parlare de medesimi 1642, 172-29, 1649, tom. IV, 334, 1648, 179-9.

2. Si trattava di mutar la missione de Capuccini alli Negriti in quella di Uraba.

Terra Australe [38]

3. Un frate Domenicano dimanda una missione alla Terra australe. India, tom. VI, 174.

[86 recto] **Missioni in America delle quali il P. fra Girolamo non ha fatto mentione nelle sue raccolte**

1. Nell' anno 1647 (?) (1641), 580, n° 18 si trattava di mandar missionarii [39] nelle isole di Galanda, di S. Maria e di S. Vincenzo.
2. Nell' anno 1631, 78-21 si trova che nella Diocesi di Messico ci è un luogho detto Antiquera, nel quale si puol fondar missione, mà il vescovo pare, che ostasse, con dimandar che gli naturali del paese non havessero beneficii, il che S. Congr[egazion]e non volse confirmare.
3. Nell' anno 1642, 454-3 si trova che nella Prov[inci]a del Perù ci è un vescovato detto Hascalen nella quale si poteva piantar' una missione mà per le contradittioni del vescovo a quei frati, aut e contra, non si fecce altro, v. Hascalen.
4. Si trova un vescovato nell' Indie occidentali detto Cibum, dove si potrebbe metter missione 1626, 40, 24.
5. 1640, 206-31 fu fondata una missione nella terra di Niblea, nell' America. [40]
6. Item in uno luogo detto Antagaymos nell' America similmente, 1640, 206-33.
7. Ci è il vescovo di Porto Riccho nelle Indie, Occidentali al quale si potrebbero commetter missioni. 1642, 355.
8. Jucatan e Merida si pongono come luoghi dell' America, nelle quali si potrebbero fondar missioni 1644, 72-2.
9. Si parla di un Ré di Vigeapalu nell' Indie orientali, occidentali (sic) dove pure si potrebbe fondar missione 1644 (sic) 1645, 348-35.
11. (sic) Si parla del Chuquisava, e del lei Arciv[escov]o mà non di missione. 1645, 444-20.
12. Item del vescovo della Paz. Ibidem. 24.
13. Si fa mentione del vescovo di Guasimale e Mechiachan, 1646, 72-38.
14. Pure del vescovo di Venezueh, 1646, 361-2.
15. Ci è il vescovo di Guaminga [Ms. Guanenga], 1648, 10, 28.
16. 1648, 14 fù decretata una missione al Regno di Guaimi nel Perù. [41]
17. 1651. Si fa mentione del vescovo di S. Jago nel Chile, 26-1.

[86 verso, en blanc]

[Indice de luoghi in America]

[87 recto]

Accadia, 9.
America, 1.
Angelopoli, 6-1.
Anglia nuova, 5-1.
Angren, 12-5.
SS. Apostoli, 7-1.
Arechiquipa, 8, Anquiqua.
Avallonia, 10.
Antagaymos, 40-6.
Australe terra, 37-3.
Antiquera, 39-2.
Battavia nuova, 11.
Brasilia, 12.
California, 15.
Canada, 16.
Cantabria, 18.
Caput Nort, 19-1.
Caput Verde, 19-2.
Cequiago, 19-3.
Cerrogordo, 35-1.
Chile, 20, 41, 17.
S. Christophori, 21-1.
Chuquisacen, 22-1. [40-41]
Cibum, 39-4.
Commando, 21-5.
S. Crucis, 22-2.
Cucama, 22-4.
Cusco, 22-3.
Darien, 23-1.
Dominica, 23-3.
S. Fé, 24-1.
Fernambucco, 13-7.
Francia nuova, 16-1.
Galande, 39-1.
Generos, 14-8 .
Gordo, 35-1.
Gallia nuova, 16-1.
Gorgona, 23-2.
Granata nova, 24-2.
Grenade, ibidem.
Guadalaxar, 24-3.
Guadalapa, 25-1.
Guaimi, 26-1, 41-16.
Guaminga, 26-2, 41-15.
Guasimale, 40-13.
Habanen, 26-3.
Hascalen, 26-4, 39-3.
Hibla, 26-5.
S. Iago, 20-1, 41-17.
Jucatan, 40-8.
Lima, 27-5, 28-8.
Mancha, 29-1.
Marangonia, 12-6.
S. Maria, 39-1.
Marilandia, 29-2.
S. Martha, 29-3.
Martinica, 29-4, 25-6.
Massinia, 29-4.
Matalini, 29,4.
Mechiachan, 30-1, 40-13.
Merida, 40-8.
Messico, 27-1, 39-2.
Narequita, 24-2.
Niblea, 40-5.
Nort, Caput North, 19-1.
Nova Anglia, 5-1.
Nova Battavia, 11.
Nova Francia, 16-1.
Nova Granata, 24-2.
Panama, 30-2.
Paraguay, 30-2, 28-8.
Paz, 30-3, 40-12.
Peritu, 31-1.
Pernambuco, v. Fernambuco
Peru, 32-41-10, 39-3.
Puebla, 33-2.
Popaian, 33-1.
Porto Ricco, 40-7.
Quinchos, 33-3.
Quito, 34-1.
Rio Generos, 14-8.
Rio Verde, 35-1.
Salvatore, 13-7.
Sancti apostoli, 7-1.
S. Crucis, 22-2.
S. Fé, 24-1.
S. Iago, 20-1, [41-17]
S. Maria, 39-1.
S. Martha, 29-3.
S. Salvatore, 13-7.
S. Vincenzo, 39-1.
Selvatici, 35-2.
Serra, 22-2.
Terra Australe, 37-3.
Venezueha, 36-1, 40-14.
Verde, Capo Verde, 19-2.
Verde, Rio Verde, 35-1.
Vigeapalu, 40-9.
S. Vincenzo, 39-1.
Virginia, 36-2.
Uraba, 37-1.
S. Vincenzo, 39-1.

(à suivre)

Die Bantu-Philosophie.

Von P. Dr. Raphael Meile, O. S. B., Engelberg.

Es war sonst bisher gebräuchlich, den primitiven Negern Zentralafrikas eine eigentliche Philosophie abzusprechen. Mgr Le Roy sagt in diesem Sinne: «Le Primitif n'est pas philosophe; il admet simplement ce qu'il voit et ne fatigue guère son esprit à la recherche des causes» [1]. Aber der «denkende Mensch», der schon im Kinde erwacht und nach dem Warum frägt, kann doch im Primitiven nicht vollständig fehlen oder eingeschlafen sein. Das bestätigt auch der gleiche erfahrene Kenner der Seele des Bantu-Negers. Auf die Frage: Welche Idee machen sich die Eingeborenen von der Natur? antwortet er vorsichtiger mit einer Unterscheidung: «Beaucoup d'entre eux, la plupart peut-être, n'en pensent rien du tout ... Cependant, au fond de ces âmes, moins simples qu'on ne le pense, il y a des conceptions latentes, inconscientes, irraisonnées, qui, à l'occasion s'éveillent comme spontanément et se traduisent avec une précision, qui étonne» [2].

Diese latenten Ideen, diese halb unbewußten Grundauffassungen der Bantu-Neger will der niederländische Franziskaner P. Plazidus Tempels, der im Belgisch-Congo wirkt, in einer eben erschienenen kleinen Schrift aufdecken und auf die klar bewußte Ebene erheben [3]. Er macht den Versuch, die «Weltanschauung» der Bantu-Neger als ein wissenschaftlich erfaßbares, innerlich logisch zusammenhängendes Welt- und Menschenbild darzustellen und ist der Meinung, daß die Kenntnis dieser Bantu-Philosophie eine unerläßliche Voraussetzung sei für ein richtiges Verständnis, für eine richtige Behandlung, für eine fruchtbare Missionierung dieser Volksstämme. Es lohnt sich daher, auf diese «Entdeckung» etwas näher einzugehen. Der Verfasser behandelt zuerst die «Ontologie» und die «Kriteriologie» der Bantu-Philosophie und gibt dann einige Grundzüge ihrer Psychologie und Ethik und ihrer Auffassung über die Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung.

P. Tempels stützt sich auf ein eingehendes Studium der Sprache, der Sitten und Gewohnheiten der Eingeborenen; er verzichtet aber darauf, dieses reiche Tatsachenmaterial dem Leser zu unterbreiten; er will nur die aus den gemachten Beobachtungen herausgeschälten Grundideen bieten und seine Thesen mit einigen wenigen Beispielen und Tatsachen bestätigen und sich in der Hauptsache auf das allen Bantu-Stämmen gemeinsame Gedankengut beschränken.

Suchen wir kurz die Hauptlehren dieser Philosophie der Primitiven zusammenzufassen. Der Seins- und Substanzbegriff der griechisch-

1 La Religion des rimitifs. Paris 1925, 72.

2 Ebda. 82.

3 P. Placide Tempels, Franciscain: La Philosophie Bantoue. Traduit du Néerlandais par A. Rubbens, Docteur en droit. Editions Lovania, Elisabethville 1945, 152 pp. — Die Schrift ist als Anfang einer Serie gedacht, welche die Studiengemeinschaft «Lovania» (eine Vereinigung ehemaliger Studenten von Löwen, die auch eine hochstehende Zeitschrift gleichen Titels herausgibt) über einheimische Probleme zu veröffentlichen gedenkt.

christlichen Philosophie ist ein statischer, in der Bantu-Philosophie ist er ein dynamischer; die Dinge werden da nicht in ihrer Zuständlichkeit, sondern in ihrer Wirksamkeit betrachtet; das Leben und die Lebenskraft stehen hier so sehr im Mittelpunkt, daß der Verfasser von einer Art «dynamischem Vitalismus» spricht. Das Seiende ist das, was Wirkkraft, Macht, Ausstrahlungs- und Einwirkungsmöglichkeit besitzt. Jedes Seiende ist ein Kraft- oder Energie-Zentrum. Was nicht mehr wirken kann, ist ohnmächtig, ist nichts mehr, ist «vollständig tot». Der allgemeinste Begriff des Seienden oder Wirkenden wird freilich von den Einheimischen selbst nicht gebraucht; obwohl sie auch fähig sind zu abstrahieren, bedienen sie sich doch in ihrer Sprache der konkreten Ausdrucksweise. Es fehlt ihnen also die wissenschaftliche Terminologie. Man kann bei ihnen auch nicht von einem Vitalismus oder Energetismus im europäischen Sinne sprechen. Die Bantu-Neger sind nicht etwa Dynamisten im pantheistischen, monistischen Sinne, sodaß sie die ganze Welt als ein einheitliches, beseeltes Wesen betrachten würden; sie sind Pluralisten, sie nehmen eine Vielheit voneinander verschiedener Wesen und Substanzen an; diese sind unter sich hierarchisch geordnet und abgestuft. An der Spitze steht der «Vater» und «Meister» aller Dinge, der unbeschränkte Macht besitzt und stärker ist als alle Anderen. Gott ist ein schöpferischer Geist. «Le terme «créer» dans son acception propre de tirer du néant, se retrouve avec sa pleine signification dans les vocabulaires bantous. C'est en ce sens que les bantous voient dans le phénomène de la conception une intervention directe de Dieu créant la vie» (p. 37 f.). Alle anderen Wesen haben also ihr Leben, ihre Kraft, ihre Existenz von Gott. Viele Bantu-Stämme haben auch sehr interessante Legenden über eine frühere Zeit, da Gott unter den Menschen auf Erden weilte und über die Gründe, die dazu führten, daß er sich von den Menschen in die himmlischen Fernen zurückzog [4]. Nach Gott kommen im «Lebensrang» die ersten Väter der Menschen, die Begründer der verschiedenen Stämme. Diese Erzpatriarchen, die ersten, denen Gott die Lebenskraft mitteilte und die Macht, mit ihrer Lebensenergie auf die ganze Nachkommenschaft einzuwirken, bilden das oberste Glied in der Kette, welche die Menschen mit Gott verbindet. Sie nehmen im Geiste der Neger einen so hohen Rang ein, daß sie einer höheren Ordnung von Geisterwesen, als die gewöhnlichen Verstorbenen, angehören; sie nehmen gleichsam direkt an der göttlichen Lebenskraft teil (p. 41 f.).

Auch die gewöhnlichen Verstorbenen sind wieder geordnet nach ihren Vater- und Erstgeburts-Vorrechten. Durch die Glieder dieser Kette üben die älteren Kräfte ihren Lebenseinfluß aus auf die heutige Generation. Auch die jetzt lebenden Angehörigen des Stammes sind ihrerseits wieder hierarchisch geordnet, aber nicht nach irgendeinem juridischen Statut menschlicher Herkunft, sondern nach ihrem Seinsgrad, nach der Erstgeburt und nach dem Lebensrang. Für die Bantu ist der «Älteste» des Stammes nach göttlichem Lebensgesetz der Vermittler der Lebenskraft von den Ahnen her; er teilt diese Kraft nicht

[4] Vgl. Henri Nicod, La Vie mystérieuse de l'Afrique noire, Lausanne 1943, 28 ff.

bloß den jüngeren Stammesmitgliedern mit, sondern er übt überhaupt auf das ganze Stammesgebiet und alles, was darauf lebt und webt, einen stärkenden und belebenden Einfluß aus; er ist gleichsam ein kleiner Gott in seinem Bereiche. Es scheint den Einheimischen darum unverständlich, wenn die Europäer glauben, irgendeinen gewandten, schwarzen Dolmetscher zum Oberhäuptling machen zu können. Er steht ja dazu gar nicht an der richtigen Stelle im «Lebensstrom» drin. Nach der Klasse der menschlichen Kräfte kommen die andern, tiefer stehenden Wesen und Kräfte, die Tiere, die Pflanzen, der Boden, die Mineralien. Auch diese einzelnen Reiche haben wieder ihre eigene Hierarchie nach Lebenskraft und Alter.

«In den sichtbaren Wesen unterscheiden die Bantu zwei Dinge, nämlich was man mit den Sinnen direkt sehen kann und die latente, innere Kraft oder das Wesen des Dinges, das unsichtbar in der äußeren Umhüllung wohnt. Sie sagen: In jedem Ding ist ein anderes Ding verborgen, in jedem Menschen steckt ein kleiner (Innen-)Mensch, das Wesentliche vom Menschen». Wir würden es die Seele nennen. Auf jeden Fall unterscheiden sie also zwischen der äußeren, kontingenten Erscheinungsform und dem verborgenen, inneren Wesen, das aus den Wirkungen erkannt wird. Sie sagen, nach dem Tode lebe der eigentliche, der innere Mensch weiter und übe mehr oder minder große Kraftwirkungen aus, je nach seiner Geltung und Willenseinstellung im Leben. Trotzdem die Einheimischen allen Dingen eine Art inneres Kraftprinzip zuschreiben, unterscheiden sie doch zwischen den vernunftbegabten Menschen und den vernunftlosen Lebewesen, ferner zwischen den belebten und unbelebten Dingen, die eben ein Kraftprinzip eigener Art haben. Für die Bantu-Neger gilt es als selbstverständlich, daß die höheren Wesen und Kräfte auf die niederen einwirken, allenfalls ihre Kräfte vermehren oder vermindern können und daß die niederen Stufen von den höheren «vital» abhängig sind. Der Mensch selbst sucht sich die niederen Wesen und Kräfte dienstbar zu machen, sich selbst anzueignen, oder aber ihren Einfluß von sich fernzuhalten, wenn diese Kräfte und Einflüsse als schädlich erachtet werden. Wenn niedere Dinge auf den rangmäßig höher stehenden Menschen einzuwirken scheinen, im nützlichen oder schädlichen Sinne, so kommt dies nach einheimischer Logik nur daher, daß irgendeine höhere Kraft sich dieser niederen Dinge als Werkzeug bedient. Es bleibt nichts anderes übrig, als diesen geheimen Wirkursachen, mit Hilfe höherer und stärkerer Kräfte, mit stärkeren «Fetischen» unsererseits entgegenzuwirken.

Wie die Kraft und das Können, so kommt auch das Wissen und die tiefere Einsicht ins Wesen der Dinge von oben nach unten, vom Älteren zum Jüngeren. Das persönliche Suchen und Studieren gibt nicht die eigentliche Lebensweisheit, welche nur durch den Strom der Tradition und der Erfahrung der Vorfahren weitergeleitet wird. Die moderne Negerjugend mag bei den Europäern das Lesen und das Rechnen, die fremden Sprachen und die fremden Schriftzeichen erlernen, sie mag sich äußere Fertigkeiten erwerben und mit ihren nützlichen Diensten sich vielleicht auch viel Geld verdienen; all diese Dinge haben mit wahrer «Weisheit», mit der Erkenntnis des inneren Wesens der Dinge

und ihrer inneren Zusammenhänge nichts zu tun; ohne die Alten können die Jungen nicht «Wissende» werden. Freilich beschränkt sich dieses Wissen auf die allgemeinen Gesetze des Lebens und Wirkens; je näher die Menschen dem konkreten Einzelfalle kommen, umso weniger sicher und vollständig sind ihre Erkenntnisse. Hier müssen dann diejenigen, welche in gewisse Geheimnisse besonders eingeweiht sind und über Spezialkräfte und Spezialüberlieferungen verfügen, die Zauberer und Zeichendeuter, nachhelfen.

Was das Menschenbild und die Psychologie der Bantu betrifft, so ist sicher, daß sie den Menschen als das oberste und stärkste unter den sichtbaren, irdischen Wesen betrachten, das berufen ist, über die tiefer stehenden zu herrschen. Der Europäer mit seiner technischen Überlegenheit muß nach der einheimischen Logik einem älteren, stärkeren Stamme angehören, weil er ein größeres Wissen und Können besitzt und mehr Naturkräfte beherrschen kann. Auch vom Menschen behauptet der Einheimische nur eine gewisse allgemeine Wesenserkenntnis. Der Einzelmensch kann von seinem Mitmenschen nie völlig durchschaut werden. «Niemand kann mit seinem Arm ins Innere des Nächsten hineinreichen.» Vielfach wird in einem Sohne etwas von einem Vorfahren wiedergeboren, dessen Namen er trägt und der für ihn eine Art Schutzgeist bildet; es handelt sich dabei aber nicht um die Annahme einer eigentlichen Seelenwanderung oder Wiederverkörperung. Die Bantu anerkennen im Menschen einen freien Willen, die Fähigkeit, zwischen höheren und niederen Gütern, zwischen einer guten und bösen Einstellung zu wählen; der gute Wille bejaht und stärkt die natürliche Güter- und Wertordnung; der schlechte Wille sucht diese natürliche Ordnung zu stören, zu verkehren, die Lebenskraft zu schwächen und, soweit es von ihm abhängt, zu zerstören. Die Kraft zu vollständiger Vernichtung hat freilich nur Gott, weil die Existenz und Lebenskraft aller Wesen letzten Endes von ihm herkommt und ihm untersteht. Die relativ tiefe Stellung, welche die Frau bei den Bantu einnimmt, wird von P. Temples nicht berührt.

Die Ethik und die Rechtsideen der Einheimischen betonen stark die Abhängigkeit des Menschen von den höheren Kräften und Mächten, sodaß der Bereich der Willensfreiheit als ein ziemlich eng begrenzter erscheint; so kann z. B. der Sohn in wichtigen Rechtsgeschäften nicht handeln ohne den Vater, geschweige denn mit dem Vater selbst einen Vertrag abschließen; all sein Wissen und sein Können bleibt in beständiger Abhängigkeit vom Vater. Interessant ist auf dem Rechtsgebiete, daß die Einheimischen in vielen Fällen auch eine unbewußte, von einer Person ausgehende schädigende Wirkung auf andere annehmen und in Straffällen manchmal sogar zugeben, obwohl eine äußere, physische Tat als Ursache der Schädigung oder Tötung gar nicht in Frage kommt. Auch bei der Wiedergutmachung weicht ihre Auffassung von unserem Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit ab, insofern zur Zufriedenstellung des «Herzens und Gemütes» des Geschädigten, dessen Lebenskraft man vermindert hat, vielfach Forderungen erhoben werden können, die weit über den materiellen Schadenersatz hinausgehen. In der

allgemeinen Einstellung zum Problem des Guten und Bösen sind diese Primitiven von einem gewissen natürlichen Optimismus beseelt, daß schließlich das Leben über den Tod, das Recht über das Unrecht siegen werde; der letzte und wichtigste Bürge für diese lebensfrohe Hoffnung ist ihnen der oberste Herr und Meister, dessen Wissen und Können die feindlichen Mächte nicht zu widerstehen vermögen.

Diese kurze Darlegung zeigt schon, daß mit dieser Lehre von den Lebenskräften, ihrer Hierarchie und ihrer gegenseitigen Einwirkung sehr viele Auffassungen, Gewohnheiten und Handlungsweisen der Bantu-Neger leicht und natürlich erklärt werden können. Freilich stellt diese neue «Bantu-Metaphysik» erst einen Versuch und einen Anfang dar; er bedarf nach verschiedenen Richtungen noch der Ergänzung und der Vervollständigung; die Bestätigung durch die Tatsachen und durch die Resultate der älteren und neueren Forschung muß zur wissenschaftlichen Sicherung noch bedeutend weitergeführt werden, als es in einem Bändchen von 150 Seiten geschehen kann. Eine wichtige Ergänzung muß endlich noch dazu kommen durch die Darstellung der regionalen Unterschiede und der Eigenarten der einzelnen Bantu-Stämme. Aber all dies läßt sich um den vorliegenden guten Kern gruppieren.

Von allgemeinem Werte ist auf jeden Fall die Einsicht, daß man auch bei den Bantu-Negern ein zusammenhängendes Welt- und Menschenbild vorfindet und daß man in ihre eigene Mentalität erst dann tief genug eingedrungen sein wird, wenn man sie auch von ihrem eigenen Standpunkte aus verstehen und erklären kann. Gerade in den einheimischen Seminarien West- und Zentralafrikas sollte der Versuch gemacht werden, den Unterricht in der europäischen Philosophie auch mit einem tieferen Eindringen in die einheimische Mentalität zu verbinden und die allgemein-menschlichen Verbindungslinien und Zusammenhänge und Vergleichungspunkte zwischen der europäischen und afrikanischen Schau der Dinge herauszustelllen. So könnten die zukünftigen einheimischen Priester dazu angeleitet werden, auch das Richtige und Wertvolle in der einheimischen Weltanschauung zu schätzen und das christliche Gedankengut mit Beispielen und Vergleichen aus der einheimischen Lebensweisheit zu veranschaulichen und zu bestätigen. Bisher fehlen leider diese an die einheimischen Voraussetzungen anknüpfenden Lehrbücher und die praktisch verwendbaren wissenschaftlichen Grundlagen für diese Vermählung christlicher und einheimischer «Lebensphilosophie», welche P. Tempels als durchaus möglich erachtet [5].

Die Schwierigkeit dieses Missionsproblems hat neuestens auch ein erfahrener Afrika-Missionär, der kürzlich verstorbene P. Aupiais (1877—1945), Provinzial der Lyoner-Missionäre und Vertreter der Ein-

---

5 Mit den grundsätzlich gleichen Fragen und Problemen ringen auch die Missionare anderer Länder. Vgl. z. B. den Vortrag, den der Erzbischof von Calcutta, Msgr. F. Perier S. J., auf der Bischofskonferenz von Madras 1944 hielt: The Adaptation of Seminary Training to Indian Culture and Background. «Te Clergy Monthly» (Ranchi) 1944/45, 189—198, 221—227.

heimischen von Dahomey in der französischen Constituante, eindringlich ausgesprochen: «Nous n'avons pas encore trouvé la formule idéale du clergé indigène. Nous avons ouvert des petits séminaires, et nous avons naturellement donné à nos jeunes gens une culture européenne, la culture classique, nous avons fait des bacheliers, ou l'équivalent. Ensuite quatre ans de grand séminaire. J'ai trouvé, pour ma part, dans les missions des jeunes prêtres, qui étaient moins prêtres indigènes que moi-même. Je précise. Ces jeunes gens ne savaient pas parler richement, ou avec richesse, la langue indigène. Quand ils faisaient des gestes, c'était des gestes etriqués, alors que les indigènes sont magnifiques dans leurs gestes et dans leur petite éloquence populaire. Ils ignoraient les traditions indigènes, l'art indigène, la littérature et l'histoire indigènes, et j'ai fondé un mouvement régionaliste uniquement pour convertir nos prêtres indigènes à l'indigénat [6]. Et j'y ai réussi pour quelques-uns, qui ont été ensuite assez fiers de ce qui existait dans leur race. Avec cette notion, que j'avais des richesses de la langue, des variétés de l'art, de la profondeur de l'âme indigène, j'étais plus près de l'âme indigène qu'eux mêmes. Ils ont compris du reste. Par conséquent, nous, les missionnaires, nous nous sommes un peu trompés, et nous revenons, nous tâchons de lancer nos indigènes, nos prêtres indigènes au moins, dans un certain régionalisme indigène. Mais ce n'est pas assez, et bien souvent nous nous sommes dit entre missionnaires: nous avons des catéchistes merveilleux, qui n'ont pas une très grande instruction, mais qui sont restés dans la masse, ils ont la mentalité de la masse, ils vivent avec le peuple. Et combien des fois ne nous sommes-nous pas dit: si avec ces catéchistes, tels qu'ils sont, nous pouvions en faire des prêtres! ... — des prêtres, pas mariés, si vous voulez, mais des prêtres» [7].

In diesem Sinne möchten wir den Wunsch unterstützen, den P. Tempels am Schlusse seines Büchleins ausspricht: Das Bescheidenste, was man wünschen kann, ist, daß man sich wenigstens die Mühe nehme, diese Ideen und Auffassungen der Einheimischen bei den verschiedenen Stämmen ehrlich und wohlwollend zu überprüfen. Die von einzelnen Missionären gemachten Versuche haben bei den einheimischen Zuhörern lebhaftestes Interesse und freudiges Echo gefunden. Denn letzten Endes sind es die Bantu selbst, die in ihren verschiedenen Stämmen den Wert und die Richtigkeit dieser Theorie von den Lebenskräften bezeugen und bestätigen müssen.

---

6 Vgl. F. Aupiais, Une Tentative de Régionalisme africain. CR Ve SML (1927) 90-100.
7 La Vie Intellectuelle, mars 1946, 20 ff.

Mohammedanische Polemik gegen das Christentum in 1001 Nacht.

Von P. Dr. Joseph Henninger S.V.D., Fribourg.

Kein Werk der arabischen Literatur ist in Europa zu einer solchen Berühmtheit gelangt wie die Märchensammlung 1001 Nacht. Zwar ist der Koran schon viel früher in europäische Sprachen übersetzt worden [1], ebenso zahlreiche andere arabische Werke [2], aber trotzdem wurden sie nie in so weiten Kreisen bekannt wie 1001 Nacht. Allerdings stützt sich diese Kenntnis bei den meisten auf solche Ausgaben, die stark gekürzt sind und daher den Charakter des Originals nur in unvollkommener Weise erkennen lassen. In seiner Gesamtheit betrachtet, bietet dieses Werk eine farbenprächtige Schilderung des mittelalterlichen arabisch-islamischen Milieus, die gerade wegen ihrer Unmittelbarkeit und Unreflektiertheit von unschätzbarem Werte ist. Unter missionswissenschaftlicher Rücksicht ist die Einstellung weiter mohammedanischer Volkskreise gegenüber dem Christentum, wie sie sich in diesen Erzählungen spiegelt, von besonderem Interesse und soll daher hier näher untersucht werden [3]. Zum Verständnis dieser Ausführungen

1 Die erste Übersetzung des Korans in eine abendländische Sprache, nämlich ins Lateinische, wurde 1143 angefertigt und 1543 gedruckt. Siehe: Gustav Pfannmüller, Handbuch der Islamliteratur (Berlin-Leipzig 1923) 207.208.213; Ugo Monneret de Villard, Lo studio dell'Islâm in Europa nel XII e nel XIII secolo (Città del Vaticano 1944) 1.5.8-17; Johann Fück, Die arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts (in: Richard Hartmann und Helmuth Scheel, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft [Leipzig 1944] 85-253, bes. 86-93). Vgl. auch Paul Naumann in seiner Ausgabe von Nikolaus von Cues, Sichtung des Alkorans (Cribratio Alkoran). Erstes Buch. Leipzig (1943), bes. 6f.20f.34f. — Über eine zweite, 1212 in Toledo entstandene Koranübersetzung siehe Monneret de Villard, a. a. O. 21-24; über Koranübersetzungen ins Katalanische ebd. 30f. Zu weiteren Koranübersetzungen aus dem 13.—15. Jahrhundert vgl. Naumann, a. a. O. 20 Anm. 5; Fück, a. a. O. 86-113 (über die arabischen Studien im Mittelalter im allgemeinen). — (Den Hinweis auf die wichtige Arbeit von Monneret de Villard verdanke ich P. de Menasce, Fribourg.) — Zu Übersetzungen in lebende europäische Sprachen seit dem 16. Jahrh. vgl. Pfannmüller, a. a. O. 209-220.

2 Vgl. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhdt. (Abh. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Hist.-phil. Cl. 22 (1877) Nr. 2); Naumann, a. a. O. 20 Anm. 1.21-24; Monneret de Villard, a. a. O. 27f. 30-32.52-55.74; Fück, a. a. O. 93-113. — Seit dem Beginn des 13. Jahrh. zeigt sich ein beträchtlicher Aufschwung der orientalistischen Studien in Europa (Monneret de Villard 27-32.35-58); zu Beginn des 14. Jahrh. tritt aber wieder ein Rückgang ein, dem erst im 17. Jahrh. wieder ein neuer Aufschwung folgt (ebd. 75f., nota 6). Die Kreuzzüge haben zur Kenntnis des Islams und der arabischen Kultur verhältnismäßig wenig beigetragen (ebd. 35; vgl. auch 7.25f.33-35.59-62.68).

3 Eine wertvolle Vorarbeit ist O. Rescher, Studien über den Inhalt von 1001 Nacht. Der Islam 9 (1919) 1-94, bes. 16-19.77-81. Rescher konnte aber die beste deutsche Übersetzung noch nicht benutzen, auf deren Durcharbeitung die folgenden Ausführungen beruhen: Enno Littmann, Die Erzählungen aus den Tausend und ein Nächten. Vollständige deutsche Ausgabe. 6 Bände. Leipzig 1921—1928 (im folgenden abgekürzt: L).

ist aber eine kurze Einführung in die Entstehungsgeschichte der Sammlung unerläßlich.

Name und Entstehungsgeschichte von 1001 Nacht [4].

Nach den Berichten von zwei arabischen Schriftstellern des 10. Jahrhunderts, Mas'ûdî [5] und Mohammed ibn Ishâq [6], war damals in Bagdad

[4] Vgl. den literaturgeschichtlichen Anhang zu Littmanns Übersetzung (L VI 679-771); ferner: Enno Littmann, 1001 Nacht in der arabischen Literatur (Tübingen 1923); René Basset, Notes sur les Mille et Une Nuits. Revue des traditions populaires 9 (1894) 377-380; 11 (1896) 146-187; 12 (1897) 146-152; 13 (1898) 37-87.303-308; 14 (1899) 20-37.687-689; 16 (1901) 28-35.74-88.183; 18 (1903) 311-314; Fortsetzung von Gaudefroy-Demombynes ebd. 22 (1907) 193-198; 24 (1909) 209-218; 33 (1919) 302-304; J. Oestrup, Art. Alf Laila wa-Laila [= 1001 Nacht]. Enzyklopädie des Islâm I (Leiden 1913) 265-269; D. B. Macdonald, Art. Alf Laila wa-Laila. Ebd. Supplementband (Leiden 1938) 18-22; ders., A preliminary classification of some MSS. of the Arabian Nights (in: A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne [Cambridge 1922] 304-321); ders., Maximilian Habicht and his Recension of the Thousand and One Nights. JRAS [= Journal of the Royal Asiatic Society] 1909, 685-704; ders., The Earlier History of the Arabian Nights. JRAS 1924, 353-397; Victor Chauvin, La récension égyptienne des Mille et une Nuits (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule VI. Bruxelles 1899); Victor Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Vol. IV-VII (Liège 1900-1903): Les Mille et une nuits; Vol. VIII (1904): Syntipas [= Sindibâd; enthält die Geschichte der 7 Weisen bzw. der 7 (10,40) Wesire]; zu vergleichen sind auch einzelne Teile von Vol. IX (1905); Emile Galtier, Fragments d'une étude sur les Mille et une nuits (dans: Mémoires et fragments inédits, réunis et publiés par M. Emile Chassinat. MIFAO [= Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire]. Tome XXVII [Le Caire 1912] 135-194); Emmanuel Cosquin, Le prologue-cadre des Mille et une nuits, les légendes perses et le livre d'Esther. Revue Biblique, N. S. 6 (1909) 7-49.161-197 (später abgedruckt in: Etudes Folkloriques [Paris 1922]); J. Przyluski, Le prologue-cadre des Mille et une nuits et le thème du Svayamvara. Journal Asiatique 205 (1924) 101-137; Edouard Montet, Le conte dans l'Orient Musulman (Paris-Genève 1930), bes. 11-92.

Zu vergleichen sind ferner die einschlägigen Abschnitte in Werken allgemeineren Inhalts wie: Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur II (Berlin 1902) 58-62, Supplement II (Leiden 1937) 59-63; Bernhard Heller, Das hebräische und arabische Märchen (in: Johannes Bolte und Georg Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet. IV [Leipzig 1930] 315-418, bes. 397-410); Friedrich von der Leyen, Das Märchen [3] (Leipzig 1925), bes. 135-142; Reynold A. Nicholson, A Literary History of the Arabs (Cambridge 1941), bes. 456-459; J. M. Abd-el-Jalil, Brève Histoire de la Littérature Arabe (Paris 1943) 170.

Grundlegend für die gesamte neuere Forschung über 1001 Nacht ist die Arbeit von J. Oestrup, Studier over tusind og en nat (Dissertation Kopenhagen 1891), die ich wegen Unkenntnis der dänischen Sprache leider nicht benutzen konnte. Auch die deutsche Übersetzung: Studien über 1001 Nacht, aus dem Dänischen von O. Rescher (Stuttgart 1925), war mir nicht zugänglich. Der wesentliche Inhalt findet sich aber in Oestrups Artikel in der Enzyklopädie des Islâm (siehe oben); außerdem bringt auch Galtier, a. a. O. 135-152, ein ausführliches Résumé. — Ferner waren mir auch nicht zugänglich: Armand Abel, Les enseignements des Mille et une nuits (Bruxelles 1939), und einige ältere Werke, die aber als überholt zu betrachten sind. — Viel wertvolles Vergleichsmaterial hat René Basset, Mille et un Contes, Récits et Légendes arabes. 3 vols. Paris 1924-1927 — eine Sammlung, die zum größten Teil nicht aus 1001 Nacht, sondern aus anderen arabischen Werken geschöpft ist (zuerst erschienen als Artikelserie in der Revue des traditions populaires 3 (1888) — 33 (1919) unter dem Titel: Contes et légendes arabes).

ein Buch bekannt, das im Persischen Hazâr Afsâna hieß, d. h. «Tausend Abenteuer» oder «Tausend Erzählungen»[7]; in der arabischen Übersetzung hieß es beim Volke Alf Laila, d. h. «Tausend Nächte». Die Zahl 1000 ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen, sondern bedeutet nur eine unbestimmte große Zahl. Später wurde sie zu 1001 verändert, teils aus einer abergläubischen Scheu vor runden Zahlen, die im Orient sehr häufig ist[8], teils unter dem Einfluß des Türkischen, das sich seit dem 11. Jahrhundert im islamischen Vorderen Orient immer mehr verbreitete; im Türkischen heißt nämlich 1001: bîñ bir, und dieser Ausdruck ist, wohl wegen der Alliteration, zur Bezeichnung einer unbestimmten großen Menge sehr beliebt[9]. Die Bezeichnung Alf Laila wa-Laila, «1001 Nacht», ist jedenfalls schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Ägypten bezeugt[10], aber erst sehr spät nahm man sie wörtlich und verteilte die Erzählungen auf genau numerierte Nächte. — Das im 10. Jahrhundert in Bagdad bekannte Werk muß wenigstens zum Teil mit der uns heute bekannten Sammlung identisch gewesen sein, hat aber in den folgenden Jahrhunderten noch starke Veränderungen durchgemacht. So stammen z. B. die sehr zahlreichen Gedichteinlagen,

---

5 In seinem Buch: Die Goldfelder und Edelsteinminen (vollendet 947, neu bearbeitet 957) (nach L VI 692f.; Heller, a. a. O. 397f.). — Die Umschrift der arabischen Wörter ist so gegeben, wie bei Littmann im Text der Erzählungen (die genauere im Register gegebene Umschrift konnte aus drucktechnischen Gründen nicht übernommen werden); nur werden hier k und q unterschieden, und der Zirkumflex als Dehnungszeichen wird hier für jeden langen Vokal gebraucht, während er bei Littmann für die betonten langen Vokale reserviert ist.

6 In seinem Buch: Kitâb al-Fihrist (Katalog), verfaßt 987 (nach L VI 693-696; Heller, a. a. O. 397-399; vgl. auch Nicholson, a. a. O. 457f.). — Spätere Zeugnisse (12. Jahrh. usw.) siehe L VI 697f.

7 Arabisch khurâfa = «pleasant and strange fictitious tale» (Macdonald, JRAS 1924, 371, nach den Lexika; vgl. dazu das Folgende 371-376).

8 Vgl. Ignaz Goldziher, Über Zahlenaberglauben im Islam. Globus 80 (1901) 31-32; Edmond Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord (Alger 1909) 179-194; L VI 696; Heller, a. a. O. 398f. (ebd. weitere Belege). — Über Bevorzugung ungerader Zahlen, z. B. in den Listen der «schönen Namen Gottes» oder bei Wiederholung von Gebeten, vgl. auch I. Goldziher, Revue de l'Histoire des Religions 43 (1901) 14; ders., in: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet (Gießen 1906) I 316f.; Doutté, a. a. O. 95.99.189f.199-203. 258.261.287; Aurelio Palmieri, I nomi di Dio nella Teologia Coranica. Bessarione, [Anno X- Serie II, Vol. 10 (1906) 121-136.264-74; Anno XI- Serie III, Vol. 1 (1906) 115-131; Th. P. Hughes, A Dictionary of Islâm (London 1895) 141f. (Art. God); C. A. Nallino, Oriente Moderno 7 (1927) 398 nota 1.

Auch im Kult des klassischen Altertums und in der christlichen Liturgie wird oft die ungerade Zahl bevorzugt; P. Dr. G. Höltker macht mich aufmerksam auf eine Angabe darüber bei Adolph Franz, Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter. Der Katholik 79 (III. Folge, Bd. 19) (1899) 395f.; dasselbe ist wiederholt bei Adolph Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i. Br. 1902) 278.

9 So heißt z. B. eine Ruinenstätte in Istanbul bîñ-bir-dîrek, «1001 Säulen»; in Wirklichkeit stehen dort nur etwa 200 Säulen (Waldemar Frey, Kût el-Amâra [Berlin 1932] 150, mit Anm. 109 [S. 503]). Eine Ruinenstätte in Kleinasien heißt «1001 Kirchen» (L VI 696); andere Beispiele siehe ebd. 696f.; Heller, a. a. O. 399.

10 Heller, a. a. O. 399.

soweit ihre Verfasser überhaupt feststellbar sind, meist aus dem 12. bis 14. Jahrhundert [11].

In Europa waren einzelne dieser Erzählungen spätestens Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts bekannt geworden, wie aus italienischen Literaturwerken dieser Zeit zu ersehen ist [12], vielleicht schon etwas früher [13]; aber das Werk als Ganzes wurde zuerst übersetzt, oder vielmehr in freierer, künstlerisch geschickter Form übertragen durch Jean Antoine Galland (1646—1715), dessen Übersetzung in 12 Bändchen 1704—1717 erschien und einen sehr beträchtlichen Erfolg hatte [14]. Während des 18. Jahrhunderts diente 1001 Nacht in Europa fast nur zur Unterhaltung; etwa seit Beginn des 19. Jahrhunderts wurde es auch mehr und mehr Gegenstand des wissenschaftlichen Studiums. Als besonders verdiente Forscher auf diesem Gebiete sind zu nennen: Silvestre de Sacy, Joseph von Hammer-Purgstall, Edward William Lane, Theodor Nöldeke, Michaël Jan de Goeje, J. Oestrup, Victor Chauvin, Duncan B. Macdonald, Enno Littmann u. a. [15].

---

11 Die zweite Ausgabe von Calcutta (siehe unten Anm. 16) enthält ungefähr 1420 poetische Einlagen, die meist keinen ursprünglichen Bestandteil der Erzählung bilden. Darunter sind etwa 170 Wiederholungen, also rund 1250 verschiedene Texte. Davon stammt nur sehr wenig aus der älteren Poesie, die etwa mit dem Ende der Omajjadendynastie (750) abschließt. Die unter dem Namen des Abû Nuwâs († zwischen 810 u. 814) eingeführten Verse sind nicht alle echt. Vgl. zum Ganzen Josef Horovitz, Poetische Zitate in Tausend und eine Nacht (in: Festschrift Eduard Sachau zum 70. Geburtstag gewidmet [Berlin 1915] 375-379); L VI 708. — Vgl. auch René Basset, Fragments de chansons populaires dans les Mille et une Nuits. Revue des trad. popul. 8 (1893) 445-447.

12 Die Rahmenerzählung ist schon bekannt in einer Novelle von Giovanni Sercambi (1347-1424) und in der Geschichte von Astolfo und Giocondo im 28. Gesang von Ariosts Orlando Furioso (Anfang des 16. Jahrh.) (L VI 687).

13 L VI 687; Heller, a. a. O. 409f. Zur Übermittlung orientalischer Erzählungsstoffe an das Abendland infolge der Kreuzzüge vgl. Hans Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge (Berlin 1883) 449f.569 (allgemeines über ihre kulturellen Wirkungen: ebd. 397-495.561-570).

14 Vgl. L VI 688f.; Heller, a. a. O. 404; Fück, a. a. O. 184f.

15 Vgl. auch oben Anm. 4. — Orientalische Gelehrte haben aber an diesen Forschungen kaum Anteil genommen. Im Orient sind diese Erzählungen nur beim einfachen Volk beliebt, während sie von den Gebildeten ziemlich gering eingeschätzt werden, etwa wie bei uns die Indianergeschichten (vgl. Rescher, a. a. O. 9 Anm. 1; Nicholson, a. a. O. 458 note 1). Erst in neuester Zeit zeigt sich in diesen Kreisen mehr Verständnis für diese Volksliteratur; vgl. die Äußerungen des ägyptischen Schriftstellers Mahmûd Taimûr (geb. 1894): Über die Anfänge und die Entwicklung der arabischen erzählenden Literatur (in: Mahmûd Taimûr, Ägyptische Erzählungen. Übersetzung von G. Widmer [Berlin 1932] 9-54, bes. 32f.) Vgl. über diesen Autor die biographische Einleitung ebd. 3-9; Brockelmann, a. a. O. Suppl. III (1942) 218-226; C. A. Nallino, Oriente Moderno 7 (1927) 391f.; Abd-el-Jalil, a. a. O. 243. — Über 1001 Nacht schreibt Mahmûd Taimûr (a. a. O. 32f.): «Das Buch von 1001 Nacht hat eine große Bedeutung, die nur einige wenige von unseren literarisch gebildeten Leuten voll erfaßt haben. In der Erkenntnis des diesem Buche wirklich zukommenden Wertes sind uns die Orientalisten des Abendlandes zuvorgekommen. Offensichtlich war der erste Grund dieser Vernachlässigung vonseiten der literarisch Gebildeten des Orients der, daß die Sprache dieses Buches dem Vulgärarabischen näher steht als dem reinen Altarabischen. ... Ferner ist noch in Betracht zu ziehen das geringe Vorkommen der erzählenden Literatur in arabischer Sprache und die Meinung, als sei diese Literaturgattung nicht der Beachtung wert und könne nicht den Reden, Sendschreiben und der Poesie gleichgestellt werden. — Das Buch von

Die emsige Forschungsarbeit führte zur Auffindung immer neuer arabischer Handschriften. Im Laufe des 19. Jahrh. erschienen auch eine Reihe arabischer Druckausgaben [16]. Hand in Hand mit der philologischen Bearbeitung des Textes und seiner wiederholten Neuübersetzung [17] ging die Untersuchung über die Herkunft der einzelnen Erzählungen [18]. Zwar ist diese Arbeit noch lange nicht abgeschlossen, aber soviel steht längst fest, daß es sich bei 1001 Nacht nicht um das Werk eines einzigen Verfassers handelt. Die Sammlung war von Anfang an anonym, und niemals ist ein bestimmter arabischer Schriftsteller als Autor auch nur vermutet, geschweige denn nachgewiesen worden. Infolge dieser Anonymität und der vielfach mündlichen Weitergabe der Geschichten wurde die Sammlung denn auch mit der größten Freiheit behandelt, erfuhr mancherlei Zusätze, Streichungen und Umgestaltungen, so daß viele abweichende Fassungen entstanden [19], die noch nicht vollständig erforscht sind. Weitaus am besten bekannt ist heute die ägyptische Fassung, in deren Entwicklung man vier Schichten unterscheiden kann [20]:

1001 Nacht enthält viel Albernes, und seine Erzählungen lassen mit einigen Ausnahmen die Vorzüge der guten Romane vermissen. Trotzdem verkennt kein gebildeter Mensch die Bedeutung dieses Werkes. Wenn es auch die konservativen Kreise, die in Sorge sind um die reine arabische Sprache, nicht befriedigt, und ebensowenig den Beifall der modernen Romanschriftsteller findet, die nicht von ihren Ideen und Forderungen abgehen und daher in 1001 Nacht eine große Mangelhaftigkeit hinsichtlich der Erfüllung aller jener Elemente finden, die zum Aufbau eines neuen Romans nötig sind, so befriedigt es insgesamt alle gebildeten Menschen, die dieses Buch als ein wichtiges Dokument erklären, weil es eine Darstellung der Sitten und Gebräuche des arabischen Volkes, dessen Lebensart und Gedanken zur Zeit des Mittelalters enthält. Zusammengefaßt läßt sich also sagen: das Buch bietet ein klares Bild des sozialen Lebens im Islâm zu jenen Zeiten. Und wer wollte das Verdienst eines Schriftstellers in Abrede stellen, der uns dieses großartige Bild vor Augen stellt, zu einer Zeit, in der sonst die arabische Literatur nicht imstande war, solche Bilder hervorzubringen!» — Dieses Urteil zeigt, ebenso wie die Äußerungen über die Volksromane (ebd. 40), daß Mahmûd Taimûr zwar den kulturhistorischen Wert dieser älteren arabischen Erzählungsliteratur anerkennt, ihr aber in stilkritischer Hinsicht nicht ganz gerecht wird. Da er sich vor allem an der neueren europäischen Literatur gebildet hat, scheint er den modernen, psychologisch analysierenden Roman etwas zu überschätzen und andere Erzählungsgattungen in ihrer Eigenart nicht voll zu würdigen.

16 Vgl. die Aufzählung L VI 689f. Die erste vollständige Ausgabe erschien Bûlâq 1835. Am meisten benutzt wird die 2. Ausgabe von Calcutta (ebenfalls vollständig, 4 Bände, 1839-1842), die auch der Übersetzung von Littmann zugrundeliegt. — Die Ausgabe von Beirut (5 Bde., 1888-1890) ist gekürzt und purgiert. Vgl. zum Ganzen auch Rescher, a. a. O. 2f.

17 Vgl. Chauvin, Bibliographie IV 19-24 (Übersetzungen in andere orientalische Sprachen); ebd. 25-120 (in europäische Sprachen); Rescher, a. a. O. 3; Oestrup, Enzyklopädie des Islâm I 269a; Macdonald, ebd. Suppl. 20f.

18 Vgl. L VI 707-770; Heller, a. a. O. 401-404; Beispiele für einschlägige Spezialuntersuchungen bieten die Arbeiten von Cosquin, Przyluski (oben Anm. 4), Alsdorf (unten Anm. 21), Schaade (unten Anm. 22).

19 Über die handschriftliche Überlieferung vgl. L VI 690-692 und die oben (Anm. 4) genannten Arbeiten von Macdonald, der sich freilich einmal ziemlich pessimistisch äußert: «I recognize that te Nights has assumed many very different forms and that, perhaps, the title «Nights» is the only thing common to them all.» [!] (JRAS 1924, 354).

20 Das Folgende hauptsächlich nach L VI 687-770; Heller, a. a. O. 397-410; Oestrup und Macdonald (oben Anm. 4).

1. Die persisch-indische Schicht, die der Grundstock des ganzen Werkes ist; meist ursprünglich indische Märchen, die auf dem Wege über Persien den Arabern bekannt geworden sind, oft an persischen Personen- oder Ortsnamen zu erkennen [21].

2. Die Bagdader Erzählungen, im arabischen Kulturbereich entstanden und unter der Herrschaft der Abbasiden (750—1258) in die Sammlung eingefügt, nur zum kleineren Teil eigentliche Märchenstoffe, vorwiegend Romane, Novellen und Anekdoten. Die Novellen sind meist Liebesgeschichten, manche sehr sentimental, andere von derberer Erotik; die Anekdoten handeln von treffenden, schlagfertigen Antworten, von salomonischen Urteilen u. ä.; oft sind sie humoristisch (Schwänke). Viele dieser Erzählungen gruppieren sich um den Kalifen Hârûn er-Raschîd (786—809), sind aber in manchen Fällen erst nachträglich auf diesen Herrscher übertragen worden [22], der in der orientalischen Volkserzählung neben dem Ajjubiden Saladin (1172—1193) und dem Mamlukensultan Baibars (1260—1277) das lebendigste Andenken hinterlassen hat.

3. Die ägyptischen Erzählungen, kenntlich an ihrem starken Lokalkolorit (die Erzähler kennen ganz genau die Topographie von Kairo usw.). Eigentümlich sind dieser Gruppe die sog. Gaunernovellen, in denen die Geschicklichkeit eines gerissenen Diebes u. a. dgl. geschildert wird. Außerdem finden sich dort auch eigentliche Märchen, die aber vielfach ziemlich plump aufgebaut sind und wenig ästhetischen Reiz haben [23]. «Die schlechtesten Geschichten, arm in der Erfindung und zugeneigt der Zote, sind ganz zuletzt in die Sammlung hineingeschoben worden und geben keine gute Probe von dem Geschmack der bürgerlichen Kreise [in Kairo und anderen Städten Ägyptens], die an ihnen Gefallen fanden.» [24]

4. Erzählungen, die bereits ein selbständiges literarisches Dasein

---

21 Man darf natürlich nicht immer an genaue Übersetzungen denken; es ist auch ganz gut möglich, daß ein persischer Dichter manche Erzählungen ziemlich frei nach indischen Vorlagen gestaltet hat (siehe M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur III [Leipzig 1922] 349f.; über Beziehungen zu 1001 Nacht vgl. auch ebd. 325.334.337.350.371; ferner L. Alsdorf, Zwei neue Belege zur «indischen Herkunft» von 1001 Nacht. ZDMG [= Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft] 89 [1935] 275-314). Bei der Übertragung aus dem Persischen ins Arabische mag es ähnlich gegangen sein. (Vgl. auch L VI 704-706). — Zu den indisch-persischen Geschichten gehört auch die Rahmenerzählung; vgl. darüber Cosquin u. Przyluski (oben Anm. 4); Alsdorf, a. a. O. 276f.; Heller, a. a. O. 399-401.

22 Vgl. A. Schaade, Zur Herkunft und Urform einiger Abû Nuwâs-Geschichten in Tausendundeiner Nacht. ZDMG 88 (1934) 259-274; ders., Weiteres zu Abû Nuwâs in 1001 Nacht. Ebd. 90 (1936) 602-615; L VI 706f. 746.764.

23 Vgl. Chauvin, Récension égyptienne 18-29; D. B. Macdonald, Enzyklopädie des Islâm I 613a (Art. Baibarsroman). — Das gilt auch für andere ägyptische Erzählungen. Vgl. z. B. Le Comte Carlo de Landberg, Bâsim le forgeron et Harûn er-Rachîd I (Leyde 1888) 57-60. Dort wird, in der ägyptischen Fassung der Erzählung, die Spannung in plumper Weise durch einen deus ex machina, durch das Erscheinen einer Geisterprinzessin, gelöst; in der syrischen Fassung der gleichen Geschichte rettet sich dagegen der Held aus seiner mißlichen Lage «par une ruse d'un comique vraiment extraordinaire» (ebd. p. XIII). — Chauvin, Récension égyptienne (bes. 13-18.21.31-34.44-46.49f.) nimmt an, daß die ägyptische Schicht aus zwei Teilen besteht, von denen der zweite einen zum Islam übergetretenen Juden zum Verfasser habe. Diese Ansicht hat bei Heller (a. a. O. 402f.) und bei

führten, dann jedoch zur Ausfüllung des Rahmens in die Sammlung eingefügt wurden, als man die 1001 Nächte genau zählte: lange, für unseren Geschmack manchmal auch langweilige, Ritterromane und ganze, ursprünglich selbständige Zyklen [25], wie z. B. die 7 Reisen Sindbâds des Seefahrers.

Wie aus vorstehender Darlegung ersichtlich, finden sich in unserer Sammlung die verschiedensten Erzählungsgattungen; zu den bereits genannten kommen noch: lehrhafte Geschichten, z. B. Tierfabeln [26], und Erzählungen und Legenden religiös-erbaulichen Charakters [27]. Von

---

anderen Autoren Anklang gefunden, wird aber abgelehnt von Galtier (a. a. O. 155-194, bes. 156.167f.172.174.178f.191f.). Er weist nach, daß manche dieser Erzählungen jüdischer Herkunft schon vor der Entstehung der ägyptischen Rezension von 1001 Nacht in der mohammedanischen Literatur verbreitet waren, also keinen unmittelbaren jüdischen Einfluß beweisen. Zum gleichen Ergebnis kommt auch Rudi Paret (Früharabische Liebesgeschichten [Bern 1927], bes. 76). Er kann nämlich nachweisen, daß bereits Ibn as-Sarrâdsch (1027-1106; vgl. über diesen Autor Paret, a. a. O. 4-6; Brockelmann, a. a. O. I 351. Suppl. I 594f.) einen Teil dieser Geschichten kennt, daß sie also anscheinend schon ziemlich früh Gemeingut der arabisch-islamischen Erzählungsliteratur geworden waren. In demselben Sinne: L VI 753.

24 Von der Leyen, a. a. O. 138; daß die Städter in Ägypten gemeint sind, ergibt sich aus S. 137.

25 Über die Ritterromane vgl. Galtier 141f.; Rudi Paret, Der Ritterroman von 'Umar an-Nu'mân und seine Stellung zur Sammlung von Tausendundeiner Nacht (Tübingen 1927); L VI 729-731. Über geschichtliche Reflexe in diesem Roman vgl. Paret, a. a. O. 22-25; sie reichen von der Zeit der Sasaniden und der mit ihnen in Beziehung stehenden Lachmiden von Hirâ bis in die Zeit der Kreuzzüge. Der Zeitpunkt der Einfügung in 1001 Nacht ist schwer zu bestimmen, da keine Handschrift von 1001 Nacht über das 15. Jahrh. zurückgeht und alle diesen Roman schon enthalten (a. a. O. 4 und die Tabelle am Schluß bei S. 48). Text siehe L I 540-828. II 1-235. Vgl. auch Chauvin, Bibliographie VI 112-124; R. Paret, Die Geschichte des Islams im Spiegel der islamischen Volksliteratur (Tübingen 1927) 14-18; weitere Literatur bei I. Sauvaget, Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman (Paris 1943) 27. — Jüngeren Datums scheint der Ritterroman von 'Adschîb und Gharîb zu sein (so Paret, Der Ritterroman von 'Umar an-Nu'mân 28 Anm. 2); Text siehe L IV 448-642; vgl. Chauvin, Bibliographie V 19-31; L VI 731-733.753. Die sonderbare Ansicht von Hammer-Purgstall, daß es sich hier um eine Satire gegen den islamischen Fanatismus handle, ist schon von Oestrup mit Recht abgelehnt worden (vgl. Chauvin, Récension égyptienne 19f.). Eine bedeutend kürzere Fassung in einer berberischen Sprache, ohne islamisches Kolorit (trotz abweichender Namen der beiden Hauptpersonen identisch) siehe bei Hans Stumme, Märchen der Berbern von Tamazratt in Südtunesien (Leipzig 1900) 14-25 (Text). 52-59 (Übersetzung). — Das gleichnamige ägyptische Schattenspiel aus dem 13. Jahrhundert hat inhaltlich nichts mit diesem Heldenroman zu tun. Siehe Georg Jacob, Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland [2] (Hannover 1925) 71 Anm. 4; vgl. den ganzen Abschnitt 71-82 und die dort angegebene Literatur, ferner L VI 733. — In Anbetracht der komplizierten Entstehungsgeschichte ist es verständlich, daß 1001 Nacht zahlreiche Dubletten enthält; siehe die Liste der «rifacimenti» bei Galtier, a. a. O. 154.

26 Meist indischen Ursprungs (L VI 753f.); als Parallelen dazu vgl. C. Brockelmann, Fabel und Tiermärchen in der älteren arabischen Literatur. Islamica 2 (1926) 96-128.

27 L VI 713-769 werden folgende Erzählungsgattungen aufgezählt: 1. Märchen (714-728). 2. Romane und Novellen (728-748; davon: Liebesgeschichten: 737-745; Schelmengeschichten: 745-747; Seefahrergeschichten: 747-748). 3. Sagen und Legenden (749-753). 4. Lehrhafte Geschichten (753-759). 5. Humoresken (760-761). 6. Anekdoten (762-769; davon: Anekdoten von Herrschern und ihrem Kreise: 762-766; von freigebigen Leuten: 766-767; aus dem allgemein menschlichen Leben: 767-769).

letzteren haben manche einen deutlich erkennbaren jüdischen Ursprung [28].

Allgemeines über den Islam in 1001 Nacht.

Trotz der verschiedenartigen Herkunft der einzelnen Bestandteile ist aber das ganze Werk doch mit einer Art «islamischer Patina» [29] oder mit einem «islamischen Firnis» [30] überzogen, wie man es ganz glücklich formuliert hat. Das ganze Leben des Mohammedaners ist ja von Äußerungen der Religion durchsetzt, und so spiegelt es sich auch in 1001 Nacht. Religiöse Redewendungen, Anrufungen Allahs, Koranzitate, Lobsprüche und Segenswünsche für Mohammed, die pflichtmäßigen täglichen Gebete und Zeremonien, besonders die rituellen Waschungen, kommen immer wieder vor [31]. Zuweilen läßt der Erzähler gedankenlos auch solche Personen, die er vorher ausdrücklich als Ungläubige eingeführt hat, typisch islamische Formeln und Redewendungen gebrauchen. «... Wenn wir auch zunächst von den Erzählungsgruppen absehen, in denen der Islam in tendenziöser und propagandistischer Weise verherrlicht wird ..., so bildet doch auch in den übrigen Geschichten der Islam als die Religion kat'exochen die selbstverständliche und unantastbare Grundlage, auf der sich das ganze private und öffentliche Leben aufbaut» [32]. In einigen Erzählungen jüngeren Datums finden sich auch lange Abschnitte, in denen umfassende Kenntnisse in den verschiedenen Zweigen der mohammedanischen Theologie und in den verwandten Wissenschaften ausgebreitet werden [33].

Mit manchen Vorschriften des islamischen Gesetzes wird es allerdings ziemlich leicht genommen. So setzen sich die Helden der Erzählungen meistens ohne Skrupel über das Weinverbot hinweg [34]. Selbst

---

[28] Texte bei L III, bes. 732-791; vgl. dazu L VI 750-753; Chauvin, Récension égyptienne 59-74; siehe oben Anm. 23. Siehe auch Israël Lévi, Le conte du Diable dupé dans le folklore juif. Revue des études juives 85 (1928) 137-163; W. Bousset, Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens. Nachr. v. d. Ges. der Wiss. zu Göttingen 1916, 469-551. (hier handelt es sich um das aus der Eustachius-Legende bekannte Motiv). — Erbauliche Geschichten jüdischer Herkunft außerhalb der Sammlung 1001 Nacht siehe auch bei Basset, 1001 Contes III 472-510 (Nos. 288-309).

[29] Rescher, a. a. O. 7.

[30] L VI 707. Dieser islamische Firnis ist oft recht dünn. Das gilt übrigens nicht nur für unsere Erzählungen, sondern vielfach auch für die ganze Kultur ihrer Entstehungszeit. Vgl. A. Mez, Die Renaissance des Islâms (Heidelberg 1922) 388.394.

[31] Rescher, a. a. O. 9-25.50-58.

[32] Ebd. 10.

[33] So in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud (L III 651-726, bes. 657-722; vgl. dazu L VI 758f.); im Ritterroman von 'Omar ibn en-Nu'mân (L I 649-670. 705-725); in der Geschichte des Königs Dschali'âd und seines Sohnes Wird Chân (L VI 44-78). Ein ganzes Kompendium der mittelalterlichen islamischen Kosmographie ist die Geschichte der Abenteuer Bulûqijâs (L III 804-860. IV 1-80), die vielleicht schon zur Bagdader Schicht gehört (L VI 710.721), eingeschoben in die Geschichte von der Schlangenkönigin (L III 795-860. IV 1-98).

[34] Vgl. z. B. in der Geschichte des versteinerten Prinzen (L I 87), in der Geschichte des Lastträgers und der drei Damen (L I 101.107-113.115-118.127) usw. usw. Es ließen sich mühelos weit über 100 Belege aus mehr als 60 verschiedenen Erzählungen beibringen, wenn der Raum es erlaubte.

der Kalif, der «Fürst der Gläubigen», wird als gewohnheitsmäßiger Weintrinker vorgeführt [35]. Nur selten findet sich eine Verurteilung des Weintrinkens [36]; zuweilen wird es verteidigt, entgegenstehende Bedenken werden in scherzhaft-sophistischer Weise beschwichtigt [37], aber meistens ist es einfach selbstverständlich und wird ohne das geringste Zeichen der Mißbilligung erzählt.

Überhaupt hindert der islamische Firnis nicht, daß der moralische Charakter der einzelnen Geschichten sehr verschieden ist. Neben Erzählungen von moralischer und tief religiöser, sogar aszetischer Tendenz [38] stehen andere, die frivol, ja geradezu lasziv und dabei doch nicht weniger islamisch gefärbt sind [39]. Wieder andere sind ethisch ganz indifferent, die Helden bewegen sich «jenseits von Gut und Böse»;

---

35 So heißt es z. B. in der Geschichte von 'Alî ibn Bakkâr und Schams en-Nahâr von ihm: «Dann traf es sich, daß er eines Tages nach seiner Gewohnheit beim Weine saß» (L II 374), oder in der Geschichte von Hârûn er-Raschîd, der Sklavin und dem Kadi Abû Jûsuf: «Eines Nachts war Dscha'far, der Barmekide, zusammen mit er-Raschîd beim Zechen» (L III 164); im Rausch schwören sie dann beide unüberlegte Eide, und der Kadi wird mitten in der Nacht gerufen, um mit juristischer Spitzfindigkeit einen Ausweg zu finden. — Im Widerspruch dazu heißt es in der Geschichte von Ibrahîm el-Mausili und dem Teufel (L IV 677), daß Hârûn er-Raschîd nur ausnahmsweise trank. Auch in der Geschichte von dem falschen Kalifen weigert sich der verkleidete Hârûn, der bei dem falschen Kalifen zu Gaste ist, Wein zu trinken, erregt aber damit Aufsehen (L III 139); alle anderen Tischgenossen trinken (ebd. 139-144).

36 So warnt der sterbende Vater seinen Sohn vor dem Weintrinken in der Geschichte von Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn (L I 255), von 'Alî Schâr und Zumurrud (L III 215). Vgl. auch die Geschichte von dem Kalifen el-Mamûn und dem fremden Gelehrten (L III 211f.).

37 So in der Geschichte von Nûr ed-Dîn 'Alî und Enîs el-Dschelîs (L I 468f.), von Nûr ed-Dîn und Marjam der Gürtlerin (L V 672f.), von dem Schuhflicker Ma'rûf (L VI 654-656). Vgl. zum Ganzen Rescher, a. a. O. 10-14; über das islamische Weinverbot an sich und das praktische Verhalten in der Abbasidenzeit vgl. Georg Jacob, Altarabisches Beduinenleben [2] (Berlin 1897) 105-109; Edward William Lane, Arabian Society in the Middle Ages (London 1883) 148-159; Mez, a. a. O. 142f.329f. 376-378.379f.395; A. J. Wensinck, Art. Khamr [= Wein]. Enzyklopädie des Islâm II 959-962.

38 So z. B. die Geschichte von dem frommen Prinzen (einem Sohne Hârûn er-Raschîds) (L III 546-554). Der Gedanke der Vergänglichkeit alles Irdischen wird oft ausgeführt, nicht in bloßer pessimistischer Resignation oder im Sinne des Carpe diem, sondern in durchaus religiöser Einstellung, besonders in der Geschichte von der Messingstadt (L IV 215-268). — Von ähnlichen Grundgedanken beherrscht ist ein Dichter der frühen Abbasidenzeit, Abu-l-'Atâhija (748-828). Vgl. Brockelmann, a. a. O. I 77f. Suppl. I 119f.; Nicholson, a. a. O. 296-303; J. Oestrup, Art. Abu-l-'Atâhija. Enzyklopädie des Islâm I 83f.

39 Z. B. die Geschichte von 'Azîz und 'Azîza (L II 23-80), oder der Roman von Masrûr und Zain el-Mawâsif (L V 585-656). «Masrûr ist Christ und vergeht sich mit der Jüdin Zain el-Mawâsif; aber als beide den Islam annehmen, ist alles gut, während der betrogene Ehemann in elender Weise umkommt» (L VI 742f.); [die Sklavin seiner Frau benutzt nämlich einen Ohnmachtsanfall, um ihn lebendig zu begraben!]. Hier gelten die Sympathien des Erzählers ganz offenbar den beiden Schuldigen. In diesem Roman findet sich auch eine Episode, wie sich die 40 Mönche eines Klosters nacheinander in Zain el-Mawâsif verlieben und ihr Anträge machen. Darin ist aber kaum eine besondere Tendenz gegen die Christen zu sehen, denn dasselbe wird vorher auch von vier mohammedanischen Kadis und einer Anzahl Zeugen erzählt; es paßt vielmehr zum ganzen Charakter dieser sentimentalen Erzählung, daß niemand der Schönheit der Heldin widerstehen kann.

die Sympathien des Erzählers scheinen dem Schlauen und Rücksichtslosen zu gelten, der sich überall durchzusetzen weiß, etwa dem Meisterdieb, dem listigen Gauner, oder dem skrupellosen Don Juan. Einige Abschnitte sind so obszön, daß sie in fast allen Übersetzungen ausgelassen oder wenigstens nicht wörtlich wiedergegeben sind [40]. Es wäre jedoch verfehlt, das ganze Werk nach solchen Stellen zu beurteilen, die vielfach jüngeren Datums und Zeichen der Dekadenz sind [41].

Einstellung zu anderen Religionen.

Die Selbstverständlichkeit des mohammedanischen Glaubensbewußtseins wirkt sich natürlich auch auf die Einstellung gegenüber Andersgläubigen aus. Muslime sind Gläubige, alle Nichtmuslime sind Ungläubige; diese Einteilung geht nicht nur durch die Menschenwelt, sondern sogar durch die Geisterwelt [42]. Jedoch bedeutet diese Qualifikation nicht notwendig Haß oder Geringschätzung. In manchen, besonders älteren, Erzählungen wird das Nebeneinanderbestehen verschiedener Konfessionen einfach als selbstverständliches Faktum registriert [43]. Später werden die abschätzigen Bezeichnungen häufiger; nicht selten wird mit Behagen vermerkt, daß Allah die Seelen der getöteten Ungläubigen, seien es Heiden oder Christen, sogleich ins Höllenfeuer schickt, u. ä. m.

In den Bagdader Erzählungen richtet sich der Haß vor allem gegen die Magier oder «Feueranbeter», die Anhänger der altpersischen (zoroastrischen) Religion; in den ägyptischen Erzählungen, die in der Zeit der Kreuzzüge oder später entstanden sind, mehr gegen die Christen. Die Magier, die in der islamischen Gesetzgebung gegenüber den anderen Heiden begünstigt werden [44], sind trotzdem bei den arabisch sprechenden Mohammedanern Gegenstand eines bitteren Rassen- und Religions-

---

40 So z. B. in der Geschichte von Abû Nuwâs und den drei Knaben (L III 441-447), von dem Streit über die Vorzüge der Geschlechter (L III 613), von Hârûn er-Raschîd und dem Kaufmann Abû Hasan aus 'Omân (L VI 380f.). — In manchen Fällen ist es wohl eher Derbheit und naive Selbstverständlichkeit, mit der über sexuelle Dinge gesprochen wird, als gesuchte Pikanterie; aber die letztere fehlt doch durchaus nicht. Vgl. Rescher, a. a. O. 82-84; Schaade, ZDMG 88 (1934) 267; L III 463 Anm. 1.

41 Vgl. L VI 737f.

42 So in der Geschichte von dem Fischer und dem Dämon (L I 50-55.73-76), in der Geschichte der ältesten Dame, im Zyklus des Lastträgers (L I 210f.224-226), von Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn (L I 259-262.269-271.273), von Qamar ez-Zamân (L II 389-414), von Abû Mohammed dem Faulpelz (L III 192-198), in der Geschichte der Abenteuer Bulûqijâs (L III, bes. 826-835), von der Messingstadt (L IV 234), von Saif el-Mulûk (L V 237-329, bes. 258-268.286-329), von Hasan aus Basra (L V 329-528, bes. 351-528), von 'Abdallâh ibn Fâdil und seinen Brüdern (L VI 532-599, bes. 549-598). Besonders grotesk ist im Heldenroman von 'Adschîb und Gharîb (L IV 448-642), daß Gharîb einen Ghul, einen menschenfressenden Riesen, zum Islam bekehrt, der auch nach seiner Bekehrung Menschenfresser bleibt (vgl. ebd. 462-477.484.493f.499-551.584-611). Bekehrung anderer Dämonen zum Islam ebd. 554-617.623-640.

43 So in der Geschichte des versteinerten Prinzen, wo die Bewohner der verzauberten Stadt aus Muslimen, Feueranbetern, Christen und Juden bestehen (L I 93).

44 Vgl. V. F. Büchner, Art. Madjûs. Enzyklopädie des Islâm III 104-108, bes. 104b-105a.

hasses geworden. In 1001 Nacht werden sie in den schwärzesten Farben gemalt, jede Art von Schandtaten wird ihnen zugeschrieben [45].

Die Beurteilung der Juden ist zwiespältig. Meistens werden sie in ungünstiger Weise, etwa als Wucherer und Betrüger, gezeichnet und mit Widerwillen oder Verachtung behandelt; manchmal ist ihre Rolle aber indifferent [46], und man hat unbedenklich selbst die erbaulichen Geschichten jüdischer Herkunft aufgenommen, in denen Israeliten als rechtschaffene Leute erscheinen, deren Frömmigkeit und Heiligkeit sogar durch Wunder belohnt wird (siehe oben S. 295 f.).

Zeitlich gut fixierbar ist der Wandel in der Beurteilung der Christen. In den älteren Erzählungen werden sie in ziemlich indifferenter Weise, manchmal etwas von oben herunter, aber nicht mit Gehässigkeit behandelt [47]; diese Mentalität ändert sich aber unter dem Einfluß der Kämpfe mit den Byzantinern und den abendländischen Kreuzfahrern [48].

---

[45] «Treubruch, Falschheit, Tücke, Haß gegen die Lehre Mohammeds und ihre Bekenner, Verleitung zu Apostasie, selbst Ritualmord ...» (Rescher, a. a. O. 76f.; vgl. auch ebd. 17.33.61). Siehe in der Geschichte von Qamar ez-Zamân (L II 527-559; vgl. auch ebd. 467-469.483-489), von Hasan aus Basra, wo der Feueranbeter Bahrâm eine schlimme Rolle spielt (L V 330-357). Auch der verkappte Magier Mahmûd el-Balchî in der Geschichte von 'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât ist ein abscheulicher Mensch (L II 613-626). Eine Stadt der Feueranbeter, deren Bewohner durch ein göttliches Strafgericht in Stein verwandelt worden sind, wird erwähnt in der Geschichte der ältesten Dame, im Zyklus des Lastträgers (L I 200-207, bes. 205-207). Vgl. zum Ganzen auch Paret, Die Geschichte des Islams 9f.

[46] Als betrügerisch und treulos erscheinen die Juden z. B. in der Geschichte von 'Alâ ed-Dîn und der Wunderlampe (L II 733-737) und in der Geschichte Dschânschâhs (L IV 8-11.51f.). Der Jude 'Adhra [= Esdras] ist ein großer, gefährlicher Zauberer (in der Geschichte der Abenteuer 'Alî Zaibaqs aus Kairo, L IV 791-809). Dagegen ist z. B. der jüdische Arzt im Zyklus des Buckligen (L I 314f.318f.355-368) nicht unsympathisch gezeichnet. Über Verachtung und Gewalttätigkeit gegenüber den Juden siehe in der Geschichte von dem Fischer Chalîfa (L V 540), von 'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât (L II 669). Vgl. zum Ganzen Rescher, a. a. O. 79-81; siehe auch oben Anm. 23.39. Über die Stellung der Juden unter den Abbasiden vgl. Mez, a. a. O. 28-55 (bes. 32-34.35f.47-50.52.54f.). 449f., und Index s. v. Juden.

[47] Vgl. etwa, wie über einen betrunkenen Christen gespottet wird, in der Geschichte des christlichen Maklers (im Zyklus des Buckligen, L I 317f.). Die Stellung des christlichen Maklers beim «König von China» (ebd. 317f.321-341; von China weiß der Erzähler herzlich wenig!) entspricht ganz der Stellung der Kopten als Verwaltungsbeamte in Ägypten; er bezeichnet sich auch ausdrücklich als Kopte (ebd. 322). Dieser Zyklus stammt, wenigstens in seiner jetzigen Form, aus Ägypten (Chauvin, Récension égyptienne 7). Vgl. G. W. [= Gaston Wiet], Art. Kibt. Enzyklopädie des Islam II 1064-1078. Über die Stellung der Christen zur Zeit der Abbasiden vgl. Mez, a. a. O. 28-55, bes. 34-40.47-54, und Index s. v. Christen. — Bei den Christen kann man anscheinend jederzeit Wein haben (und deshalb muß das Vorhandensein von Christen für weniger gewissenhafte, dem Wein ergebene Mohammedaner eigentlich eine erfreuliche Tatsache gewesen sein); vgl. in der Geschichte des Lastträgers (L I 101), in der Geschichte von Wardân dem Fleischer mit der Frau und dem Bären (L III 353); auch in christlichen Klöstern (vgl. die in der Geschichte von dem Schuhflicker Ma'rûf zitierten Verse, L VI 655; wenn ebd. 656 dieses Kloster auch als Stätte der Päderastie erscheint, so ist darin kaum eine polemische Spitze gegen die Christen zu sehen, weil der Dichter sich ja als mitschuldig bekennt). Vgl. zum Ganzen Oestrup (nach Galtier, a. a. O. 151); Rescher, a. a. O. 16-19.81.

[48] So werden z. B. im Ritterroman von 'Omar ibn en-Nu'mân die Christen öfters als «Heiden» und «Christenhunde» bezeichnet, gelegentlich auch als «Dreigötterverehrer» und «Satansschar» (L I 804), das Kreuz wird erwähnt mit der Parenthese

Erzählungen mit islamisch-propagandistischer Tendenz.

In diesen späteren Zeitabschnitten ist die islamische Einstellung der Erzähler nicht mehr selbstverständlich und unreflektiert, sondern zugleich Tendenz gegen andere Religionen, besonders gegen das Christentum. Ein Zeichen für diesen Wandel der Einstellung ist die große Vorliebe für Bekehrungen zum Islam [49], besonders Bekehrungen von Christen. In diese Kategorie gehören vor allem der große Heldenroman von 'Adschîb und Gharîb (siehe oben Anmerkung 25) und einige Legenden mit apologetischer Tendenz; aber auch andere Erzählungen weisen mehr oder weniger die charakteristischen Züge der veränderten

---

«das verdammt sei» (L I 739.805). Lukas, der stärkste griechische Ritter, wird so beschrieben: «... Er war scheußlich anzusehen; denn sein Gesicht war das eines Esels, und seine Gestalt die eines Affen, sein Blick der einer giftigen Schlange. ... Von der Nacht hatte er seine finstere Farbe, vom Löwen seinen stinkenden Odem, vom Panther seine Tücke, und das Brandmal des Unglaubens trug er auf der Stirn. ... Er glich dem verfluchten Höllendämon am Tage der Rebellion. Er ritt dahin mit seiner ungläubigen Schar, als zögen sie ins Höllenfeuer gar» (ebd. 743f.). Noch abstoßender ist die Schilderung der alten Dhât ed-Dawâhî («Frau des Unheils»), ebd. 756f., der Mutter eines christlichen Königs, die als ein wahres Scheusal (physisch und moralisch) beschrieben wird. Über diese alte Intrigantin und ihre Schandtaten siehe bes. L I 553-555.610-612.676.704-731.737-742.753-824. II 138.148f. 174f.180.215.233-235. — Auch der fränkische Wesir in der Geschichte von Nûr ed-Dîn und Marjam der Gürtlerin (L V 657-798) wird recht unsympathisch geschildert (bes. 717-732.754-782). Die Heiligenbilder werden dort als «Götzenbilder» (asnâm) bezeichnet, die Christen als «Götzendiener» und «Ketzer». — Auch in der Geschichte von 'Ali Schâr und Zumurrud (L III 212-267) spielt der «Nazarener» eine schlechte Rolle (ebd. 226-238); er mißbraucht die Gastfreundschaft, um Rache zu nehmen und die Sklavin Zumurrud zu entführen. Sein Bruder ist äußerlich Muslim (230f.), aber er quält Zumurrud und will sie zur Annahme des Christentums zwingen (ebd. 232f.). Zur Strafe werden beide Brüder nachher geschunden (ebd. 246-249.254-256). — Juden und Nazarener kommen in die beiden untersten der 7 Höllen (in der Geschichte der Abenteuer Bulûqijâs, L III 829). Vgl. zum Ganzen Rescher, a. a. O. 16-19.61 Anm. 2.77-81. Einige Bemerkungen über das Verhältnis zwischen Mohammedanern und Christen während der Kreuzzugszeit siehe auch bei G. Gabrieli, San Francesco e il Soldano d'Egitto. Oriente Moderno 6 (1926) 633-643. Vgl. auch J. Henninger, NZM 2 (1946) 56-65.

[49] Siehe die Zusammenstellung L VI 752f.; vgl. Chauvin, Bibliographie V 237-240 (Nos. 137-140). Besonders zahlreich sind die Bekehrungen in den ägyptischen Erzählungen (Chauvin, Récension égyptienne 13.15.21.22.24.29; vgl. auch ebd. 68.69); im einzelnen besonders zu erwähnen: Husn Marjam [= Schönheit Mariä], die Tochter des Königs Juhanna [= Johannes] von Genua, in der Geschichte von 'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât (L II 681-696; sie läßt sogar ihren Vater durch 'Alâ ed-Dîn töten, da er den Islam nicht annehmen will, ebd. 691f.; vgl. zu dieser Geschichte Chauvin, Bibliographie V 43-49); Qamar, die Tochter des Juden 'Adhra, wird durch ein Traumgesicht veranlaßt, Muslimin zu werden, und tötet sogar selbst ihren Vater, als dieser nicht das Gleiche tun will (in der Geschichte von 'Alî Zaibaq, L IV 802.807); Marjam, die Tochter des Königs der Franken, in der Geschichte von Nûr ed-Dîn und Marjam der Gürtlerin (L V 657-798, bes. 729. 784-798); auch diese Geschichte ist ägyptischen Ursprungs (siehe Chauvin, Récension égyptienne 8; Chauvin, Bibliographie V 52-54; L VI 736f.); die fränkische Rittersfrau (L V 803); weitere Beispiele siehe oben Anm. 39 und im folgenden. Manche Bekehrungen (von Feueranbetern u. Heiden) werden auf wunderbare Weise, durch übernatürliche Erscheinungen veranlaßt, so bei den Schwarzen in der Nähe der Messingstadt (L IV 265f.) und bei der Prinzessin in der versteinerten Stadt (in der Geschichte von 'Abdallâh ibn Fâdil und seinen Brüdern, L VI 532-599, bes. 551-567).

Einstellung auf. Eine besondere Eigenart dieser Geschichten ist die Konstruktion eines vormohammedanischen Islams. Damit ist nicht gemeint das unbewußte Zurückprojizieren islamischer Verhältnisse in die vorislamische Zeit, wie es sich in 1001 Nacht (siehe oben S. 296) und in anderen mohammedanischen Literaturwerken findet [50], sondern die Schilderung eines, gewöhnlich durch übernatürliche Offenbarung vermittelten monotheistischen Glaubens, der etwa an die «Propheten» Abraham oder Salomo anknüpft und meistens den ausdrücklichen Glauben an das verheißene Kommen Mohammeds einschließt [51]. In der volkstümlichen Vorstellung ist dieser «vorislamische Islam» nicht weniger aktiv und propagandistisch als der historische. Besonders der Erzähler von 'Adschîb und Gharîb schwelgt geradezu in Berichten von Massenbekehrungen [52], bei denen nicht selten auch Gewalt und Drohung angewandt wird [53] (wie übrigens auch in manchen anderen Erzählungen [54]).

Grundgedanken der Polemik gegen das Christentum.

Nicht immer denken die Erzähler daran, Gründe für die Wahrheit des Islams anzuführen; wo dies aber geschieht, dann meist in der Weise wie in den beiden folgenden Erzählungen, deren Inhalt kurz wiedergegeben sei:

1. Die Geschichte von dem Prior, der Muslim wurde.

Ein junger Muslim, der zu einer Schar wandernder Aszeten (Derwische) gehört, soll auf dem Markte eines christlichen Dorfes etwas zu essen kaufen. Er verliebt sich in eine christliche Jungfrau, trennt sich darum von seinen Gefährten und bleibt vor ihrer Tür, trotz schlechter Behandlung seitens der Dorfbewohner. Die Christin hat schließlich Mitleid mit ihm und ist bereit, sich mit ihm zu vermählen, wenn er Christ wird; aber das lehnt er entrüstet ab. Darauf ist sie bereit, sich ihm einmal hinzugeben, wenn er dann weiterziehen will; aber er antwortet: «Ich

---

50 So reden z. B. im 'Antar-Roman, der im 8.—12. Jahrh. entstanden ist, die heidnischen Araber oft wie mohammedanische Theologen (siehe I. Goldziher, Muhammedanische Studien I [Halle a. S. 1889] 246; vgl. auch ebd. 243; siehe ferner über diesen Roman: Brockelmann, a. a. O. II 62. Suppl. II 63f.; Heller, a. a. O. 394-397; Heller, Art. Sîrat 'Antar. Enzyklopädie des Islâm IV 478-481; Chauvin, Bibliographie III (1898) 113-126; Nicholson, a. a. O. 459). Die Monographie von Bernhard Heller (Der arabische 'Antar-Roman [Hannover 1927]) war mir nicht zugänglich.

51 Vgl. die Geschichte Bulûqijâs (L III 804-860. IV 1-80); ferner in der Geschichte von der Messingstadt (L IV 234-240), von Saif el-Mulûk (L V 237-247). Vgl. zum Ganzen Paret, Die Geschichte des Islams 12f. 20.

52 L IV 463-465: Gharîb wird durch einen Einsiedler zum Monotheismus bekehrt, von da ab ist er Glaubenskämpfer und veranlaßt Freunde wie Feinde, Muslime zu werden: ebd. 465-642. (Bei Saif el-Mulûk, L V 237-329, tritt das propagandistische Element mehr zurück.)

53 L IV 483.499.501f.503.517f. 523-525.537.547.552.597.600.601.612.641.

54 Vgl. die oben Anm. 49 erwähnten Beispiele von Husn Marjam und Qamar; auch Marjam die Gürtlerin tötet nach der Bekehrung ihre eigenen Brüder, allerdings in offenem Kampfe (L V 781-788); der Magier Bahrâm wird Muslim, um sein Leben zu retten (in der Geschichte von Qamar ez-Zamân, L II 559), ebenso die Begleiter der alten Hexe Dhât ed-Dawâhî, nachdem sie sehen, daß diese gekreuzigt worden ist (im Ritterroman von 'Omar ibn en-Nu'mân, L II 235). Vgl. zum Ganzen Rescher, a. a. O. 18f.

will nicht 12 Jahre der Anbetung zunichte machen durch die Lust eines einzigen Augenblickes». Nun kümmert sie sich nicht mehr um ihn, und der Jüngling stirbt vor Gram. Der Prior eines benachbarten Klosters, der sich auch in den letzten Tagen schon seiner angenommen hatte, begräbt ihn. In der folgenden Nacht sieht die Jungfrau den Jüngling im Paradies und erhält von ihm zwei wunderbare Äpfel aus dem Paradiese, von denen sie einen den Mönchen bringt. Seit diesem Erlebnis verweigert sie jede Nahrungsaufnahme, und in der 5. Nacht begibt sie sich zum Grabe des jungen Muslims und stirbt dort. Christen und Mohammedaner streiten sich nun um die Leiche. Die 40 Mönche sind nicht imstande, sie von der Stelle zu bewegen; dagegen kann ein muslimischer Scheich sie ohne weiteres aufheben. Darauf wird sie nach mohammedanischem Ritus bestattet, und der Prior samt seinen Mönchen, sowie alle christlichen Dorfbewohner, treten, durch diese Wunder überzeugt, zum Islam über [55].

2. Die Geschichte von dem muslimischen Helden und der Christin.

Auf einem Feldzug des Kalifen 'Omar I. (634—644) gegen Damaskus wird ein tapferer Muslim von den Christen gefangengenommen und auf ein Schloß gebracht. Dort sucht man ihn durch ein schönes Christenmädchen, das ständig bei ihm ist, zu beeinflussen und für den Übertritt zum Christentum zu gewinnen, aber er wendet die Augen von ihr ab und rezitiert den Koran. Schließlich wird das Mädchen von Liebe zu dem standhaften Mann ergriffen und nimmt den Islam an, um ihn heiraten zu können. Mit List befreit sie ihn, und das Paar entflieht zusammen. Unterwegs werden sie durch eine Heerschar von Engeln beschützt, und Gott «rollt die Erde vor ihnen auf», so daß sie am andern Morgen schon in Medina sind. Der Kalif 'Omar hat auf übernatürliche Weise von diesen Vorgängen Kenntnis erhalten und eilt mit seinen Gefährten dem Paar entgegen. Darauf wird die Hochzeit gefeiert [56].

Neben dem beliebten Motiv, daß dem Helden eine Gemahlin zuteil wird, die zuerst für den Islam gewonnen werden muß (oder bereits heimlich Anhängerin des Islam ist) [57], finden sich hier in gedrängter Form die in der volkstümlichen Polemik (in 1001 Nacht wie anderswo) [58] gewöhnlich angeführten Beweise für die Wahrheit des Islams, nämlich zu seiner Beglaubigung gewirkte physische Wunder und moralische Wunder (moralische Überlegenheit der Mohammedaner gegen-

---

[55] L III 584-591.

[56] L III 768-775. — So verschieden die Stimmung der beiden Erzählungen ist — hier ein happy end, dort eine reine, entsagende Liebe, die erst im Jenseits ihre Erfüllung findet — so haben sie doch viel Gemeinsames. Auch bei Basset, 1001 Contes II 42f. (No. 18) ist eine Liebesgeschichte mit der Bekehrung einer Christin zum Islam verknüpft. Dem ersten Typ steht näher: Die Geschichte von der christlichen Prinzessin und dem Muslim (L III 775-779); hier kommt der muslimische Held zu einer christlichen Prinzessin, die seit vier Jahren im Herzen Mohammedanerin ist und von ihren Angehörigen für besessen gehalten wird. Er gibt sich als Arzt aus; sie hat ihn, infolge übernatürlicher Erleuchtung, erwartet, erklärt sich bald als geheilt, verläßt mit ihm ihre Familie und lebt dann 7 Jahre in Mekka in Fasten und Gebet und wird auch dort begraben.

[57] Vgl. die Beispiele oben Anm. 49. Seltener ist das Gegenteil, daß eine mohammedanische Frau einen auf diese Art bekehrten Mann findet (siehe in der Geschichte der ältesten Dame im Zyklus des Lastträgers, L I 200-207, eine ziemlich genaue Dublette zu der Geschichte von 'Abdallâh ibn Fâdil [oben Anm. 49]).

[58] Vgl. bei Basset, 1001 Contes III 213-216 (No. 124). 264f. (No. 158). 274-278 (No. 166). 292-294 (No. 176). 335-340 (No. 203). 399 (No. 239). 419-421 (No. 251). 594-596 (No. 364). Hier haben wir typische spätere Polemik vor uns. Während der Koran und die ältesten Traditionen nichts von Wundern Mohammeds oder seiner Anhänger wissen, haben sich später, vor allem gerade infolge der Polemik mit den Christen, die Wunderlegenden immer üppiger entwickelt. Siehe die Belege bei Henninger, NZM 1 (1945) Anm. 70; 2 (1946) 116 Anm. 44 u. 45; vgl. auch unten Anm. 62.

über den Christen, besonders Standhaftigkeit in Versuchungen). Mit dem zweiten Argument hängt es, wenigstens teilweise, auch zusammen, daß den Christen allerlei Schändlichkeiten [59] oder alberne und abstoßende Gewohnheiten [60] zugeschrieben werden. In gewissem Umfange mag es bloße Unkenntnis der Erzähler sein, die ja manchmal sehr sonderbare Vorstellungen von den Zuständen in christlichen Ländern haben [61], zum anderen Teil aber spielt sicher die Tendenz mit, die Ungläubigen in ungünstigem Lichte erscheinen zu lassen. Hier tritt der heterogene Ursprung der einzelnen Erzählungen in 1001 Nacht deutlich zutage, denn in andern Teilen des Werkes sind die Erzähler ja in keiner Weise darum besorgt, das moralische Prestige der muslimischen Welt zu wahren. Es ist eben der ganze Orient mit all seinen Licht- und Schattenseiten, den diese Sammlung mit ihrer bunten Fülle kaleidoskopartig vor Augen führt.

Gegenüber der wissenschaftlichen Polemik zwischen Islam und Christentum im Mittelalter, die ja bereits eingehend studiert worden ist [62], ist diese volkstümliche Polemik eher dürftig und gedankenarm

---

[59] So z. B., daß muslimische Gefangene als «Opfer für den Messias» geschlachtet werden (in der Geschichte von Nûr ed-Dîn und Marjam der Gürtlerin, L V 756. 760f.); vgl. Rescher, a. a. O. 79 Anm. 3. 81; siehe auch oben Anm. 48.

[60] So wird im Ritterroman von 'Omar ibn en-Nu'mân erzählt — sit venia verbo! —, daß die Exkremente des Patriarchen von Konstantinopel, vermischt mit Amber und Moschus und mit den Exkrementen der übrigen Patriarchen (weil man sonst der großen Nachfrage nicht hätte entsprechen können!), in alle Provinzen des Reiches gesandt und so als Weihrauch verwendet werden; das christliche Heer wird damit beräuchert, um es unbesieglich zu machen, usw. usw. (L I 742f.750). — Ähnliche Dinge sollen übrigens im Kulte des Scherifen von Marokko vorgekommen sein, wenn die Berichte darüber zuverlässig sind (vgl. Siegfried Genthe, Marokko [2] [Berlin 1906] 224f.; Rescher, a. a. O. 81). Genthe, a. a. O. 225, beruft sich auch auf einen Bericht des englischen Reisenden John Windus (A Journey to Mequinez, 1725), der diese Angaben von einer im Harem des Sultans Ismail befindlichen Engländerin erhalten habe. — In dieselbe Kategorie von bizarren Vorstellungen gehört eine mohammedanische Sage, die in Nordafrika erzählt wird; darin wird berichtet von Verehrung von Pferdeexkrementen durch die Christen, die glauben, daß sie vom Pferde des Messias herrührten (siehe Edmond Doutté, Revue de l'Histoire des Religions 41 (1900) 66; auch zitiert bei Edouard Montet, Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc [Genève 1909] 14f.).

[61] Vgl. in der Geschichte von 'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât (L II 601-696, bes. 681-693), von Nûr ed-Dîn und Marjam der Gürtlerin (L V 657-798, bes. 737-798); Rescher, a. a. O. 81.

[62] Vgl. I. Goldziher, Muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb. ZDMG 32 (1878) 341-387; Prutz, a. a. O. 72-88; Pfannmüller, a. a. O. 133-150; R. Streit, Bibliotheca Missionum I (1916) 255-259.372-376; C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. Zeitschr. f. Assyriologie und verwandte Gebiete 26 (1912) 175-195, wieder abgedruckt: Islamstudien I (Leipzig 1924) 432-449; A. Palmieri, Dict. de Théol. Cath. III (1908) 1835-1844 (Art. Coran); Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter (Breslau 1930); Naumann, a. a. O. 8f.13-32 (Literaturangaben daselbst 14 Anm. 1); H. Stieglecker, Die Schwierigkeiten der Islammission. Theol.-prakt. Quartalschrift (Linz) 88 (1935) 690-708; vgl. auch ebd. 85 (1932) 307. — Siehe auch, besonders über einzelne Kontroverspunkte: Bessarione, Anno IV (1899—1900), Vol. 7, 615-628: I polemisti cristiani dell' Oriente e l'Islam; 628-641: I polemisti cristiani dell'Occidente e l'Islam; Ignazio Di Matteo, Il «tahrîf» od alterazione della Bibbia secondo i Musulmani. Bessarione, Anno XXVI - Vol. 38 (1922) 64-111.223-260 (vertritt, gegen Goldziher und andere, die

zu nennen. Die vorhergehenden Darlegungen können aber wenigstens das eine zeigen, wie die großen geistigen Auseinandersetzungen sich in den Tiefen der Volksseele bemerkbar machen, wenn auch in vergröberter und verzerrter Form, und insofern darf diese Untersuchung als ein kleiner Beitrag zum Studium der Beziehungen zwischen Christentum und Islam im Mittelalter und zum Verständnis der mohammedanischen Volkspsyche gelten [63].

Ansicht, daß eine materielle Textfälschung den Christen und Juden weder im Koran noch in der ältesten mohammedanischen Überlieferung, sondern erst seit dem 10. Jahrh. vorgeworfen wird; siehe bes. 66-70.72f.75.87-92.94-97.104-108.225f. 259f.); Karl Ahrens, ZDMG 84 (1930) 148-159 (über die ursprüngliche Einstellung des Korans gegenüber Christen und Juden); Max Horten, Die Philosophie des Islam (München 1924) 200-203; John W. Voorhis, The Discussion of a Christian and a Saracen. By John of Damascus. Moslem World 25 (1935) 266-273.

63 Als Kuriosum mag zum Schluß noch erwähnt sein, daß auch versucht wurde, eine Geschichte christlicher Herkunft (der Held ist ein Mohammedaner, der Christ wird) in 1001 Nacht einzuschieben. Siehe: C. F. Seybold, Geschichte von Sûl und Schumûl, unbekannte Erzählung aus 1001 Nacht. Nach dem Tübinger Unikum herausgegeben. Dazu: Dasselbe aus dem Arabischen übersetzt. Leipzig 1902, in 2 Teilen; dazu die Rezension von I. Goldziher, ZDMG 57 (1903) 405-411, der die Zugehörigkeit zu 1001 Nacht ablehnt (siehe bes. 406f.); ebenso L VI 703; vgl. auch Chauvin, Bibliographie VII 107-112; Heller in Bolte-Polívka IV 404.

[Korrektur-Zusatz zu Anm. 25:

Zum Ritterroman von 'Omar ibn en-Nu'mân ist auch noch zu vergleichen: Marius Canard, Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende. Journal Asiatique 208 (1926) 61-121, bes. 113-115.120 Roger Goossens, Eléments iraniens et folkloriques dans le conte d''Omar Al No'mân. Byzantion 9 (1934) 420-428; Henri Grégoire et Roger Goossens, Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman. ZDMG 88 (1934) 213-232.]

Miscellanea.

Kaum wurden die Grenzen zum benachbarten Deutschland geöffnet, als erste Nachrichten eintrafen, daß der Tod auch unter den Vertretern der Missionswissenschaft eine verhältnismäßig reiche Ernte gehalten hat. Es starben nach bisher eingetroffenen Meldungen: P. Dr. Otto Maas O.F.M. (1884—1945), P. Dr. Paul Andres O.M.J. († 1945) und P. Dr. Maurus Galm O.S.B. (St. Ottilien, 1885—1945). Letzterer war mit P. Dr. A. Freitag S.V.D. der erste, der 1915 mit Missionswissenschaft als Hauptfach in Münster doktorierte [1]. Er wirkte in den Abteien Münsterschwarzach und Schweiklberg, wo er Pastoralvorlesungen hielt, die in einigen Aufsätzen ihren Niederschlag fanden [2]. — P. Paul Andres kam erst spät zur Missionswissenschaft und war einer der letzten, die in Münster promovieren konnten (1935). Er zeigte ein reges wissenschaftliches Interesse, konnte aber in den schweren Zeiten, zumal er durch die Nazis genötigt wurde, seine stille Lehrtätigkeit in Borken (Westf.) aufzugeben, der weiteren Forschung nicht die Zeit widmen, wie Neigung und Fähigkeiten es wohl gefordert hätten. Bleibende Verdienste erwarb er sich um die Erforschung der Missionsgedanken beim hl. Johannes Chrysostomus [3].

Konnten die beiden Genannten aus persönlichen oder zeitbedingten Ursachen nicht ihre volle Kraft der Missionswissenschaft zur Verfügung stellen, so verlieren unsere Wissenschaft und der Franziskanerorden in P. Otto Maas einen der besten Kenner der weitverzweigten Missionsgeschichte des Seraphischen Ordens, die er durch seine persönliche Forschertätigkeit wesentlich fördern durfte. Als Stipendiat des missionswissenschaftlichen Institutes kam er im Juli 1914 nach Spanien. Durch den Krieg überrascht, wurde aus dem vorgesehenen kurzen, ein unfreiwillig langer, aber fruchtbarer Aufenthalt (bis August 1919). Hier konnte er nicht nur reiche, bisher ungehobene Schätze aus dem Ordensarchiv in Pastrana und dem Indiasarchiv in Sevilla [4] in mehr als 5000 Photokopien bergen, sondern kam in direkte Berührung mit der damals schon äußerst lebendigen spanischen missionshistorischen Forschung,

---

1 Als Dissertation behandelte er «Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande», St. Ottilien 1915. Vorher schrieb er über «Protestantische Anklagen gegen die katholische Missionsliteratur» ZM III (1913), 134-146.

2 Die Ausbildung des kath. Missionspersonals der deutschen Kolonien. Jahrbuch der deutschen Kolonien 1914, 57-66; Mission und Aszese. ZM VI (1916), 285-305; Mission und Seelsorge. In: Missionswissenschaftlicher Kursus in Köln, Münster 1916, 151 ff.; Die Laienbrüder als Hilfsmissionare. ZM XVII (1927), 272-285; Der Benediktinerbruder als Hilfs-Missionär. Münsterschwarzach 1928 (2. Aufl. 1929); Die katechetische Ausbildung des kath. Missionspersonals. MR IV (1941), 15-23.

3 Der Missionsgedanke in den Homilien des hl. Joh. Chrysostomus zur Apostelgeschichte. ZM XIX (1929), 201-225; Die Missionsidee in den Briefen des hl. Joh. Chrysostomus. ZM XX (1930), 201-213; Der Missionsgedanke in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. Hünfeld 1935; ferner schrieb er: Die Betreuung der Neuchristen nach den Anweisungen des Missionsbichofs Durieu O. M. I. MR I (1938), 203—218.

4 Über dieses Archiv schrieb er die ausgezeichnete Orientierung: Das Indiasarchiv in Sevilla. In: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft II (Münster 1930), 361-376.

mit der er stets fruchtbaren Kontakt behielt [5]. Die spanischen Jahre bestimmten auch in der Folgezeit die Richtung der wissenschaftlichen Arbeit des Verstorbenen, sowohl für die Quellenpublikationen wie auch für die darauf fußenden Untersuchungen. Vorab sind es drei Gebiete der Missionsgeschichte, denen P. Otto Maas seine Aufmerksamkeit schenkte, zunächst der Franziskanermission im Reiche der Mitte, der seine grundlegende Monographie über den Gründer neuzeitlichen Franziskanermission, P. Antonio Maria de Santa Maria, und eine Reihe Einzeluntersuchungen galten [6], dann den Franziskanermissionen Amerikas, speziell Neu-Mexikos, für die er neue Quellen erschloß [7], und endlich den Missionen Hinterindiens [8]. Seine gründliche Arbeitsweise und eine seltene Beherrschung des gedruckten und ungedruckten Quellenmaterials, verbunden mit einer weisen Beschränkung werden seinen Werken einen Ehrenplatz in der Missionsgeschichte sichern. Leider konnte er, besonders auch wegen der jahrelangen mangelnden Publikationsmöglichkeit nur einen kleinen Prozentsatz der gesammelten Schätze einem weiteren Kreise zugänglich machen. «Das Institut für missionswissenschaftliche Forschung» verliert in P. Otto Maas seinen langjährigen, selbstlosen Schriftleiter [9].

Aus Brasilien traf die Kunde ein vom Tode P. Dr. Josef Jung-Diefenbachs S.V.D. († 1945). In bereits vorgerückten Jahren begann er in Münster das Studium der Missionswissenschaft, das er mit

---

5 Neuere spanische Missionsliteratur. ZM X (1920), 24-37; Spanische Missionsliteratur im letzten Dezennium (1920-1930), ZM XXI (1931), 361-369; vgl. auch: Der gegenwärtige Stand der Forschung über die neuzeitliche Franziskanermission (von der Zeit der Entdeckung bis etwa 1800), ZM XIX (1929), 137-149.

6 Cartas de China. Documentos inéditos sobre misiones franciscanos de los siglos XVII y XVIII. 2 Bde., Sevilla 1917; Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit. Münster 1926; Die Franziskanermission in China um die Wende des 17. Jahrhundert. ZM XXII (1932), 1-17; Die Franziskanermission in China während des 18. Jahrhunderts. ZM XXII (1932), 225-249; Die Franziskanermission in China während des 19. Jahrhunderts. ZM XXIII (1933), 201-233; Die chinesische Franziskanermission im 20. Jahrhundert. ZM XXIV (1934), 228-246; Der franziskanische Ordensnachwuchs in der chinesischen Mission. MR I (1938), 33-45; Die Stiftung Ferdinands von Fürstenberg zum Besten der ostasiatischen Missionen. In «Theologie und Glaube», 1933, 701-710; Zum Konflikt der spanischen Missionen mit den französischen Bischöfen in der chinesischen Mission des 17. Jahrhunderts. In: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. II (Münster 1930), 185-195; ferner in der Sammlung «Aus allen Zonen»: Pater Antonius Caballero, der Begründer der neuzeitlichen Franziskanermission in China, Werl 1934; Die Franziskaner im Reiche der Mitte, Werl 1939; Johannes von Montecorvino, erster Bischof von Peking, Werl 1940.

7 Las Ordines religiosos de España y la colonización de América en la segunda parte del siglo XVIII. 1. Bd. Barcelona 1918, 2. Bd. Barcelona 1929; Misiones de Nuevo Méjico. Documentos del Archivo general de Indias (Sevilla) Madrid 1929; Die ersten Versuche einer Missionierung und Kolonisierung Neumexikos. In: Ibero-Amerikanisches Archiv IV, Berlin 1933, 345-378; Misiones de Nuevo México. AIA 1944, 5-31, 194-237; Der hl. Franz Solano, Apostel von Argentinien und Peru. Leutersdorf 1938.

8 Charakter der Christenverfolgung in Tongking in den Jahren 1856-1862. Votum historicum. Roma 1938; Die Christenverfolgung in Tongking unter König Tu duc in den Jahren 1856 bis 1862. MR II (1939), 142-153.

9 Vgl. neben den Protokollen der Jahresversammlungen besonders von ihm: 25 Jahre Institut für missionswissenschaftliche Forschungen. ZM XXV (1935), 214-226.

einer Dissertation über die Anfänge der Friesenmission 1931 abschloß [10]. Seine großen Pläne, das Leben weiterhin der Erforschung der mittelalterlichen Missionsgeschichte zu widmen, konnte er leider nicht verwirklichen. Nach kurzer Lehrtätigkeit in Deutschland sandten ihn seine Obern nach Brasilien, wo er im Seminar von Santo Amaro (S. Paulo) die Missionswissenschaft vertrat und eine Missionswochenschrift redigierte. Er hat viél dazu beigetragen, daß in Brasilien die Missionswissenschaft bekannt und gepflegt wurde. J. B.

*

Durch Dekret vom 1. Februar 1946 wurde im Rahmen des Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) das «Instituto Sto Toribio de Mogrovejo» zur Pflege der spanischen Missionswissenschaft errichtet [11]. Dieses gibt nun die bereits im dritten Jahrgang erscheinenden «Missionalia Hispanica» heraus und die «Biblioteca Missionalis Hispanica», von denen die ersten Bände bereits erschienen sind, während die Drucklegung anderer vorbereitet wird. Wir wünschen dem neuen Zentrum der Missionswissenschaft eine ruhige Wirkungsmöglichkeit und gesegnete Erfolge auf dem weiten Felde der Erforschung spanischer Missionsvergangenheit. — Aus Wien wird gemeldet, daß P. Dr. Johannes Thauren S.V.D., bisher Privatdozent für Missionswissenschaft an der Universität Wien, zum außerordentlichen Professor desselben Faches ernannt wurde. J. B.

*

Mit Freude begrüßen wir das Wiedererscheinen des «Irénikon» (Tome XIX, 1946 - Prieuré Bénédictin d'Amay, Chevetogne, Belgique), das nun wieder regelmäßig alle drei Monate in Heften von ca. 120 Seiten für die Wiedervereinigung der getrennten Christen werben wird. Wer die geistige Haltung der Zeitschrift vor dem Kriege kannte, die sich auch in der neuen Serie unverändert zeigt, weiß, daß diese Haltung katholisch-allgemein und zu tiefst missionarisch ist. Der Geist gegenseitigen Verständnisses, wie er im Irénikon lebendig ist, muß heute mehr denn je auch die Missionsarbeit im engeren Sinne beseelen. Deshalb wird die Zeitschrift auch in Missionskreisen von großem Werte sein, ganz abgesehen von der Tatsache, daß infolge völkischer Verschiebungen immer mehr Missionare vor konkrete Fragen der Wiedervereinigung gestellt werden. J. B.

---

10 Die Friesenbekehrung bis zum Martertode des hl. Bonifatius. Mödling b/Wien 1931.
11 Text des Dekretes aus dem Boletin Oficial (14 de febrero) in: Missionalia Hispanica III (1946), 5-6.

Zur Geschichte der portugiesischen Missionen in Asien.

Von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B., Uznach.

Den zweiten Band seiner Geschichte der portugiesischen Patronatsmissionen hat Farinha dem Osten gewidmet[1]. Auch für die asiatischen Missionen ist die Darstellung des port. Historikers etwas völlig Eigenartiges: nicht nur der nationale und koloniale Standpunkt und die echte Begeisterung für das kirchliche Patronat gibt ihm einen besonderen Sehwinkel; seine Stellung außerhalb irgend eines Ordensverbandes gestattet ihm eine vorurteilsfreie Schau der einzelnen Personalgruppen; sein Arbeiten inmitten der Bibliotheken und Archive der Hauptstadt ermöglichen die Heranziehung neuen Materials, besonders auch statistischer Aufzeichnungen aus alter Zeit. Der große Ablauf des Geschehens wiederholt sich mehr oder weniger auf allen Missionsfeldern: die frische Begeisterung der Entdeckungsfahrten, das rasche Aufblühen in den ersten sechs Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts; das Absinken des Eifers und der beginnende Verfall in der Zeit, als Portugal unter dem spanischen König stand, die politischen Gefahren vonseiten der Engländer und Holländer im 17. Jahrhundert, zugleich mit der kirchlichen Bedrohung des Patronats durch die Propaganda-Kongregation; der Tiefstand im 18. Jahrhundert und der langsame Aufstieg bis zur neuesten Zeit. Für den Osten brachte das 19. Jahrhundert die Auflösung des größten Teils der Patronatsmissionen durch Verträge mit dem Heiligen Stuhl. Farinha bespricht zuerst die Missionsgeschichte des Sprengels Goa, dann die Geschicke der Suffraganbistümer.

Das Erzbistum Goa.

Vasco da Gama hatte im Osten das christliche Reich des Priesters Johannes gesucht. Bei der Landung von 1498 hielten die Missionare, zwei Trinitatier und ein Weltpriester, die Heidentempel für christliche Kirchen und begannen, ihren Gottesdienst in den Pagoden zu halten, bis sie doch den Unterschied der Riten bemerkten. In Goa wurde 1510 eine Moschee zur ersten Franziskanerkirche umgewandelt. Die Auffindung der syro-malabarischen Thomaschristen gab den Anlaß, mit den einheimischen Priestern derselben in Verbindung zu treten und junge Leute aus diesen Altchristen als Kleriker auszubilden. So konnte schon vor der Errichtung des Bistums Goa (1533) der Weihbischof Don Fernando Vaqueiro Eingeborene zu Priestern weihen. Ebenso war bereits 1532 in Cranganor ein Kleines Seminar errichtet worden für Knaben der Thomaschristen. Mit Recht hebt Farinha die Leistungen der Weltpriester und Ordensleute vor dem Auftreten der Jesuiten hervor. Dem heiligen Franx Xaver gilt seine ganze Begeisterung. Allerdings stützen sich seine Angaben hier wohl auf ältere Literatur, da er dem Apostel Indiens die Taufzahl von 1 200 000 Heiden zuschreibt. Die Überlegenheit der Jesuitenmissionare wird offen ausgesprochen, doch weiß der Verfasser auch die anderen Ordensmissionare voll zu würdigen. Der Weltklerus war im 16. Jahrhundert wohlgebildet und zahlreich. Bei den Eingeborenen ergab sich die Notwendigkeit sorgfältiger Auswahl der Kandidaten für den geistlichen Stand. Eingehend berichtet Farinha über die finanziellen Leistungen der portugiesischen Krone für die Patronatsmissionen. Auch von Spitälern, von ärztlicher Hilfe und anderen Einrichtungen der Charitas entwirft er ein Bild, das manchen überraschen mag, der solche Dinge für Errungenschaften des 20. Jahrhunderts hält. Eine Gründungsliste der Kirchen, Kollegien und anderen Missionsanstalten des 16. Jahrhunderts zeigt die gewaltigen Leistungen des Patronats. Auf die Massenbekehrungen um die Mitte des 16. Jahrhunderts folgte ein allgemeines Nachlassen des Missionseifers, wenn auch die Vorstöße der Jesuiten zum Groß-Mogul, in die Tartarei und nach Tibet regen Unternehmungsgeist bezeugen. Für Niederlassungen von Missionsschwestern waren Zeit und Umstände ungünstig. Einzig das Monika-

[1] António Lourenço Farinha, A expansão da fé no Oriente. II. vol. Lisboa 1943. 352 pp. Über den I. Band vgl. NZM 1946 S. 136—142, 224—226.

Kloster der Augustinerinnen in Goa kam zu einer gewissen Entwicklung und konnte mehr als 200 Jahre lang der Mädchenerziehung in Indien förderlich sein.

Die spanische Herrschaft über Portugal und die Angriffe der Engländer und Holländer brachten im 17. Jahrhundert Verwirrung, Unsicherheit und Streit in die indische Mission. Ausländische Glaubensboten, von der Propaganda-Kongregation entsandt, erschienen den Portugiesen als Eindringlinge in ihre Patronatsrechte. Farinha meint, Rom hätte in anderer Weise helfen können, durch Reform bei den Ordensmissionaren und durch planmäßige Verteilung der Missionskräfte. Auf die Apostolischen Vikare, namentlich auf Mateus de Castro, ist er schlecht zu sprechen. Die Reihe der portugiesischen Missionsgründungen im 17. Jahrhundert weist noch eine starke Aktivität der Patronatsmission auf. Eine Statistik der Bevölkerung von 1722, die Goa und den portugiesischhen Norden umfaßt, zählt 266 770 Christen auf, die zur Osterbeicht verpflichtet waren; demnach sind wohl Kinder unter 12 Jahren nicht eingerechnet. Die portugiesische Mission in ganz Indien hatte zu Beginn des 18. Jahrhunderts 2500 Weltpriester; Ordensleute waren in Goa und Bassein allein 580. Portugal hatte für die Mission Jahresausgaben von 124 929 Xerafins. Von der Jesuiten-Vertreibung 1759 wurden 228 Mitglieder des Ordens betroffen, darunter 126 Priester; es waren immer noch die tüchtigsten Missionskräfte gewesen. Bei der Aufhebung aller Männerorden 1834 hatte Indien 476 Ordensleute. 300 davon verließen das Misisonsfeld. Der Weltklerus zählte damals 681 Priester. Dieser Personalmangel veranlaßte eine weitere Ausbreitung der Propaganda-Gebiete und den Konflikt mit dem Patronatsrecht. In Goa waren von 1671—1811: 2058 einheimische Priester geweiht worden, 1812—1862 weitere 1049. 1853 zählte man 3000 indische Weltpriester. Zwischen diesem goanischen Klerus und den Propaganda-Missionaren kam es zu dem langwierigen Jurisdiktionsstreit, der unter dem Namen «Goanisches Schisma» bekannt ist. Farinha bezeichnet (S. 160) diese Benennung als völlig unzutreffend: weder Weltpriester noch Bischöfe noch der König von Portugal haben jemals dem Papste den Gehorsam verweigert. Es wird jedenfalls gut sein, auch in diesem Falle einmal die «andere Seite» zu hören. Überscharfe Darstellungen wie bei Huonder und Schwager[2] sollten überprüft und korrigiert werden. Die Verträge zwischen Rom und Portugal 1857, 1886 und 1928 führten schließlich zu einer starken Einschränkung der Patronatsrechte, so daß der Verfasser meint, es handle sich nurmehr um ein «Semi-Patronat». Doch stellt er fest, daß die vier Patronats-Diözesen mit 650 000 Katholiken im Jahre 1926 den vierten Teil der katholischen Bevölkerung Indiens ausmachten. Die Hälfte des gesamten einheimischen Klerus der 43 Diözesen Indiens wurde in den vier portugiesischen Seminarien ausgebildet.

Die Altchristen der Insel Sokotora (S. 174—180), die wohl auf eine Mission in den ersten christlichen Jahrhunderten zurückgehen und mit Abessinien in Verbindung standen, wurden nur kurze Zeit von portugiesischen Missionaren betreut, da die Besatzung der Insel 1511 wieder aufgegeben wurde. Spätere Besuche von Jesuiten und Franziskanern waren von kurzer Dauer. In den Städten an der arabischen Küste, wo die Portugiesen eine Zeit lang Festungen zur Abwehr der Türken hatten, wirkten 1630: 23 Augustiner. Doch konnte sich eine Bekehrungstätigkeit nicht entfalten. Hingegen wurde die Niederlassung in Ormuz zum Ausgangspunkt für Missionsversuche in Persien. Jesuiten, Dominikaner, Augustiner und Weltpriester bemühten sich um die Gewinnung der Perser für das Christentum. Die Ankunft der italienischen Karmeliter war den Portugiesen unerwünscht. Sie galten als Freunde der Engländer und es kam zu Zwistigkeiten. Die portugiesischen Misisonare nahmen sich besonders der Armenier und anderer orientalischer Christen an; sie erzielten sogar einige Bekehrungen unter den Mohammedanern. Eine Augustiner-Niederlassung in Aspahan (Isfahan) hielt sich bis weit ins 18. Jahrhundert hinein.

Die Suffraganbistümer.

Die südindische Mission von Cochin, wo die Dominikaner 1507 die erste Kirche Indiens errichteten, litt von Anfang an darunter, daß der König von Travancore die Güter jener konfiszierte, die Christen wurden. In der Stadt Cochin hatten die

---

2 A. Huonder, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg i. Br. 1909, S. 72—76. — F. Schwager, Die katholische Heidenmission der Gegenwart, Steyl 1909, S. 345 ff.

Portugiesen schon 1512 eine öffentliche Schule, in der 100 Inderknaben tüchtig lernten. 1558 wurde das Gebiet als Bistum von Goa abgetrennt. Die Errichtung des Apostolischen Vikariats Malabar (1659) und der Einfall der Holländer 1662 brachten schwere Wirrnisse über die portugiesische Mission. Durch das Konkordat von 1886 wurde die Diözese wohl verkleinert, aber die Ordnung wieder hergestellt und ein neuer Aufschwung vorbereitet. Nach der neuesten Statistik (S. 208) zählt die Diözese 52 Pfarreien, 35 Missionsstationen, 5 europäische und 78 einheimische Priester, 75 Schwestern, 124 000 Christen, 30 Seminaristen, die Philosophie und Theologie studieren, 2 Mittelschulen für Knaben und 2 für Mädchen; 9 Primarschulen, 2 Handwerker- und 5 Haushaltungsschulen; vier missionsärztliche Hilfsstellen. Im alten Diözesangebiet von Cochin sind nunmehr 14 Propaganda-Diözesen.

Für die Thomaschristen wurde nach der Synode von Diamper, die eine endgültige Zurückführung der Schismatiker erhoffen ließ, 1600 das Bistum Angamala und Cranganor gegründet unter Bischof Roz S. J. Doch hörten die schismatischen Umtriebe nicht auf. Mit den Karmelitermissionaren kamen die Jesuiten in Konflikt: Propaganda gegen Padroado. 1886 wurde das portugiesische Bistum aufgehoben.

Das Bistum S. Thomas von Meliapor, ausgehend von der Mission am Grabe des Apostels Thomas, wurde 1600 errichtet und umfaßte auch die weiten Gebiete von Pegu und Bengalen. In der Madura-Mission begann Roberto dei Nobili seine Anpassungsmethode zur Gewinnung der Brahmanen; hier wirkte später im gleichen Sinne der «portugiesische Xaver» João de Brito († 1693). Nach den großen Erfolgen dieser Methode kam der malabarische Ritenstreit. Durch die Errichtung Apostolischer Vikariate verlor die Diözese ihre große Ausdehnung. Die Konkordate von 1886 und 1928 schränkte ihren Umfang stark ein und nahm ihr die reichen Stiftungen.

Die portugiesischen Besitzungen im Norden Indiens bei Diu und Damão, ursprünglich Missionsland der Franziskaner, wurden 1886 zum Bistum erhoben. 1926 zählte man 100 000 Katholiken und 98 Priester, von denen nur 3 Europäer waren. Mit dem Konkordat von 1928 fand die Diözese ein Ende.

Der Insel Ceylon, wo die portugiesische Mission den Rang eines Generalvikariates hatte, widmet Farinha ein eigenes Kapitel. Das Apostolat beginnt mit der Tätigkeit des Weltpriesters João Vaz Monteiro (1517—1536)[3]. In der Folge trugen die Franziskaner die Hauptlast der Mission, die durch politische Unruhen und Verfolgungen viel gehemmt war. 1629 gab es etwa 100 000 eingeborene Christen und 130 Kirchen. Nach der Eroberung Ceylons durch die Holländer (1658) waren es goanische Weltpriester, die in unerschrockener Arbeit die Katholiken wieder sammelten und die Missionstätigkeit weiterführten. Sie schlossen sich dann zu einem Oratorium zusammen. Als 1795 die Engländer kamen, waren es 50 000 Katholiken unter 16 goanischen und 4 europäischen Missionaren. 1887 hörte die portugiesische Missionstätigkeit auf der Insel auf.

Am Ende des 2. Bandes veröffentlicht Farinha fünf längere Dokumente (S. 299—352):

1. Die Besoldungslisten des Simão Botelho für die östlichen Patronatsmissionen 1554, von Ostafrika bis zu den Molukken. Nach einem Ms im Tombo Geral da India.
2. Den Traktat über die Patronatsmissionen von P. Caspar da Cruz, gedruckt 1569; nach der Ausgabe von 1829 wiedergegeben.
3. Die Beschreibung der Ordensmissionen im «Livro das Plantas» des Antonio Bocarro um 1620. Ms in Evora, Bibl. Publica.
4. Denkschrift des Erzbischofs von Goa 7. 12. 1732 über die Mißstände in der Mission. Ms, Lissabon, Bibl. Nacional.
5. Liste der Kirchen und Missionsstationen, die durch die Konkordate für die Patronatsmissionen verloren gingen.

Farinha hat der portugiesischen Missionsarbeit in fünf Jahrhunderten zum erstenmal eine zusammenfassende, auf guten Quellen beruhende Darstellung gegeben. Seine beiden Bände werden für die neuere Missionsgeschichte grundlegend bleiben: sie enthalten namentlich zur wirtschaftlichen Seite der Patronatsmissionen und zur Bedeutung der Weltpriestermissionare wesentlich Neues. Für die Leistungen des Padroado bleiben sie ein monumentum aere perennius.

---

[3] Ganz kurz erwähnt bei Schurhammer, Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer, Leipzig 1932, S. 18 n. 192.

Studia Missionalia, edita a facultate Missiologiae in Pont. Universitate Gregoriana. Vol. I 379 pp. Pont. Universitas Gregoriana, Romae 1943.

Anläßlich des 10jährigen Bestandes der missionswissenschaftlichen Fakultät an der Gregoriana (gegründet 1932) wurde die Herausgabe von Studien der Professoren und Schüler dieser Fakultät beschlossen, von denen der erste Band als verheißungsvoller Auftakt vorliegt. — In seiner gründlichen Art behandelt G. Schurhammer S. J. die unechten Schriften des hl. Franz Xaver (Briefe, kleinere Werke und Gebete). Wenn auch die Resultate dieser sorgfältigen Einzeluntersuchung bereits in der neuen Ausgabe der Briefe und Schriften des Heiligen (cf. NZM II [1946], 66-68) Aufnahme gefunden haben, so behält die Studie durch die Fülle der behandelten Einzelfragen der Xaverius-forschung ihren eigenen Wert. — C. Crivelli S. J., dem wir bereits gute Werke über die protestantischen Missionen, speziell in Südamerika verdanken, bietet einen Überblick über Wesen, Ziele etc. der protestantischen Missionen. Da er sich aber allzu einseitig auf die englisch prot. Literatur stützt (vergebens suchten wir auch nur die Namen von Warneck, Richter, Schlunk, Kraemer etc., oder die deutschen, holländischen oder nordischen Zeitschriften), treffen seine Ausführungen auch nur die angelsächsischen Missionen, während das Werk der kontinentalen Gesellschaften, die doch einen beachtenswerten Beitrag zur Gesamtmission des Protestantismus leisten, überhaupt nicht erwähnt wird. Schade, daß dem Verfasser noch nicht die mehrbändige Missionsgeschichte von Latourette zur Verfügung stand, die ihn wohl vor dieser Einseitigkeit bewahrt hätte. — S. Tromp S. J. veröffentlicht einen Text des hl. Robert Bellarmin aus dessen Löwener Kommentar zur Summa theol. aus dem Jahre 1574, in welchem sich der Heilige entschieden auf die Seite derjenigen stellt, welche die Freiheit der Indianer gegen ungerechte Kriege der Spanier verteidigen. — L. Lopetegui S. J. faßt aus seinem umfangreichen Werk über José Acosta (cf. NZM II [1946], 233-234) jene Partien zusammen, welche die wesentlich missionarischen Gesichtspunkte enthalten, ergänzt durch eine genaue Bibliographie der missionarisch bedeutenden Schriften Acostas. — Msgr. Mulla, vom Orientalischen Institut entwickelt, speziell mit Hinblick auf die ihm vertrauten Verhältnisse des Vorderen Orients, aber wesentlich auf alle Missionsländer anwendbar, die Grundlinien einer fruchtbaren und freien apostolischen Tätigkeit nach dem Kriege. Diese, wohl aus persönlichen Erfahrungen gewonnenen Erkenntnisse, verdienten eine noch weitere Verbreitung als in diesem Sammelband. — Für die Haltung des Missionars gegenüber dem Missionsobjekt (Achtung und Wohlwollen) und die darauf fußenden grundlegenden Fragen der Akkommodation und des einheimischen Klerus legt H. Brugger von Millhill (wohl in einer Dissertation) die theologischen Grundlagen bloß in der Sendung des Sohnes und der Kirche und der diesen Sendungen zugrunde liegenden Philantropie. Die saubere, gründliche Arbeit zeigt, welche Befruchtung auch praktische Missionsfragen durch ein vertieftes dogmatisches Studium gewinnen können. Auffallend ist, daß der Verfasser nur eine der diese oder jene Gedanken berührenden Arbeiten aus der ZM zitiert. — S. Lator S. J. behandelt kurz zusammenfassend die Einstellung P. A. Possevini's zum Islam. — Auf Grund vielfach unveröffentlichter Berichte im Propaganda-Archiv und eigener Publikationen bietet G. Hofmann S. J. eine Zusammenfassung über «katholische einheimische Priester- und Ordensberufe im türkischen Griechenland (1600—1830)». — Der Karmelit P. Tommaso di Gesù (Pammolli) untersucht anhand der ersten Quellen die Einstellung des hl. Johannes vom Kreuz zur Mission und kommt dabei zu wirklich überraschenden Resultaten. Er rückt vor allem die beiden Tatsachen, die Sendung der ersten Karmeliter in die Kongomission (1582) mit freudiger Zustimmung der hl. Theresia und die Mission in Mexiko (1586) mit ausdrücklicher Genehmigung des hl. Johannes vom Kreuz ins Licht der ausgeglichenen Lehre des Heiligen, der Kontemplation und Mission wohl zu vereinen wußte. Dieser starb dazu als ernannter Vicario Provinciale von Indien (Mexiko), als die 11 Gefährten auf den Führer der zweiten Expedition nach Mexiko warteten, nachdem er sich selbst für diese Mission gemeldet hatte. Bei der überragenden Bedeutung des Heiligen für das beschauliche Leben, sind diese apostolischen

Gesichtspunkte bisher zu wenig beachtet worden. — A. Willwoll S. J. untersucht «die psychologische Bedeutung des religiösen Ritus» im Rahmen des religiösen Erlebnisses des Einzelnen und der Gemeinschaft, wobei er, von den Gesetzen der Religionspsychologie ausgehend, vorab die Gebiete der liturgischen und außerliturgischen Religiösität hervorhebt. Dadurch bietet er gerade für die Gestaltung einer Reihe praktischer Fragen auf dem Missionsfelde eine wertvolle Handhabe. — P. d'Elia S. J. veröffentlicht zwei portugiesische Dokumente mit italienischer Übersetzung aus dem Jahre 1629 von P. J. A. Schall S. J., die P. A. Väth S. J. in seiner Biographie Schalls (Köln 1933, 77ff) bereits kurz skizziert hatte. Es handelt sich um eine genaue Beschreibung des Reiseweges der Karawanen aus Zentralasien, die in regelmäßigen Abständen den chinesischen Kaiserhof besuchten. Die Beschreibung sollte den Obern der Gesellschaft Jesu in der Heimat als Unterlage für den geplanten Landweg nach China dienen. Mit reichen Anmerkungen versehen, wird diese Arbeit über das missionarische Interesse hinaus auch Sinologen, Geographen und Historikern willkommen sein. Beckmann

Ambrosius a S. Theresia, O. C. D.: **Nomenclator Missionariorum Ordinis Carmelitarum Discalceatorum.** 400 pp. Apud Curiam Generalitiam, Corso d'Italia 38, Romae 1944.

P. Ambros, der unermüdliche Bearbeiter der Karmeliter-Missionsgeschichte, hat ein Namensverzeichnis sämtlicher Missionare der Unbeschuhten Karmeliter herausgegeben, das vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1943 reicht, und neben den Heidenmissionaren auch jene bei den Schismatikern und Häretikern umfaßt. Wer je einmal in der Mission wirkte, wird aufgezählt, auch wenn sein Dienst nur kurz war, ja sogar, wenn er den Orden wieder verlassen hat. Mit großem Fleiße ist das Verzeichnis aus Katalogen, aus handschriftlicher und gedruckter Ordensliteratur zusammengesucht. Geordnet ist es alphabetisch nach den Ordensnamen (z. B. Paulinus a S. Bartholomaeo); zu einem kurzen Lebensabriß sind Quellen und Literatur vermerkt; auch die Schriften des Missionars sind angeführt, mögen sie gedruckt sein oder irgendwo in einem Archive liegen. Die knappen Angaben zeigen nicht nur ein gutes Latein, sondern vor allem den Blick des Verfassers für das missionsmethodisch Wichtige. Am Schlusse folgt ein alphabetisches Verzeichnis nach den Familiennamen und ein statistischer Überblick, wie viel Missionare jede Nation und Provinz gestellt hat. Unter den 1390 Namen sind 450 Italiener - und ein einziger Schweizer, Missionsbischof Aloysius a S. Maria Benziger († 1942). Von den 1360 Missionaren sind 634 in der Mission gestorben. Man könnte wünschen, daß ein Verzeichnis nach den Missionsfeldern beigegeben wäre. Das ließe sich in etwa machen, wenn jeder Name eine Nummer hätte. Dann könnten unter Indien, Persien etc. eine Anzahl Nummern angegeben werden, wo die Indienmissionare etc. zu finden wären. Doch dürfen wir an ein Werk, das sowieso unsäglich viel Sammelmühe verursacht hat, nicht noch weitere Ansprüche stellen. Kilger

Sinica Franciscana. Vol. IV. Relationes et Epistolas Fratrum Minorum saeculi XVII et XVIII collegit et ad fidem codicum redegit et adnotavit Anastasius van den Wyngaert O. F. M. 626 pp. Ad Claras Aquas (Quaracchi-Firenze) 1942.

Nach 6jährigem Unterbruch (vgl. ZM 1937, 307) konnte der unermüdliche Erforscher der franziskanischen Missionsarbeit in China trotz aller Schwierigkeiten, welche der Krieg verursachte, den 4. Band seiner Quellensammlung in gewohntem schönen Druck auf einwandfreiem Vorkriegspapier vorlegen. Die mitgeteilten Dokumente betreffen die Zeit der Jahrhundertwende (vor und nach 1700), da eine ganze Reihe für die Entwicklung der chinesischen Mission wichtiger Fragen umkämpft und entschieden wurden. Es sind die Briefe und Schriften der spanischen Franziskaner Franciscus a Conceptione Peris (in China 1672—1689, † 1701), Jacobus Tarin (1672—1719), Petrus de la Piñuela (1676—1704), Bernardus ab Incarnatione (1678—1719) und Luca Estevan (1680—1691), ferner des italienischen Propaganda-Missionars P. Joh. Franc. Nicolai de Leonissa (1684—1697, † 1737). Über 200 Seiten entfallen auf die Werke des P. Jac. Tarin, je 100 auf die der PP. Petrus de la Piñuela

und J. F. Nicolai. Für jeden Missionar bietet der Herausgeber eine kurze biographische Einführung mit der genauen Bibliographie seiner Schriften, wobei auch der Standort der Handschriften, bzw. der bereits gedruckten Briefe (besonders O. Maas, Cartas de China, Josson-Willaert, Verbiest und AIA) genau angegeben werden. Wohl die meisten Benützer der Sinica Franc. werden dem Herausgeber Dank dafür wissen, daß er zur Vervollständigung seiner Sammlung auch Schriften, die bereits gedruckt vorliegen, von neuem abgedruckt hat, weil sie in ihren Erstdrucken den meisten doch nicht zugänglich sind. So wurde auch der wertvolle «Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci in Sinis» des P. Petrus von Piñuela, der erstmals 1700 in Mexiko, dann 1917 im AIA erschien, wiederum in vorliegende Sammlung aufgenommen (p. 321—336). Die den Ritenstreit betreffenden Briefe — im Vergleich zu den übrigen Schriften sind es nur verhältnismäßig wenige, ein Zeichen dafür, daß die Streitfrage die Franziskaner Missionare dieser Zeit, zumal die Spanier, nicht mehr stark bewegte — werden in der Bibliographie der einzelnen Missionare wenigstens angeführt, während ein Abdruck leider unterbleiben mußte. Die Briefe werden im Original (meist spanisch, einige italienisch und lateinisch) abgedruckt und vom Herausgeber mit textkritischen und erklärenden Anmerkungen versehen, wobei vor allem die vielen Hinweise auf frühere Bände von besonderem Werte sind. Da es sich bei den meisten Dokumenten um Rechenschaftsberichte an die Obern in Manila und bei P. J. F. Nicolai an die Propaganda in Rom handelt, bieten sie einen ausgezeichneten Einblick in die Entfaltung der Missionsarbeit in den Franziskanermissionen (der Provinzen Schantung, Fukien und Kwantung), mit den Schwierigkeiten (inneren und äußeren), den angewandten Methoden usw. Die für die allgemeine Geschichte der chinesischen Missionen wichtigen Auseinandersetzungen hat der Herausgeber in der Einleitung kurz zusammengefaßt: die Stellung der spanischen Missionare zum portugiesischen Patronatsrecht und zu den von der Propaganda gesandten Apostolischen Vikaren (der von diesen geforderte Gehorsamseid hat vor allem die Gemüter der spanischen Missionare stark bewegt), die Auseinandersetzungen zwischen den portugiesischen und französischen Jesuiten in Peking, zwischen den portugiesischen Missionaren und der Propaganda und die Person Msgr. Ciceris S. J., des Bischofs von Nanking. Dazu kommen in einzelnen Briefen Berichte und Stellungnahme zu dem vom Kaiser Khangsi verlangten Paß (Piao), zu der Gesandtschaft und Person Msgr. de Tournons, der bei den span. Franziskanern nicht auf große Gegenliebe stieß, usw. In den Berichten des P. J. F. Nicolai hebt sich besonders neben den Jurisdiktionsschwierigkeiten die Gestalt des ersten chinesischen Bischofs Gregor Lo als apostolischer und tief frommer Seelenhirte ab. — Diese wenigen Angaben zeigen zur Genüge, welch reiche Aufschlüsse zur chinesischen Missionsgeschichte dieser Aktenband enthält, dessen Inhalt zudem durch ein ausgezeichnetes Register dem Benützer im einzelnen erschlossen wird. Das Werk fand auch von sinologischer Seite die entsprechende Anerkennung durch Zuweisung des Preises «Stanislas Julien» der Pariser Académie des inscriptions et belles lettres.

Beckmann

Gumilla P. José, S. J.: **El Orinoco ilustrado.** Introducción, notas y arreglo por Constantino Bayle, S. J. [España Misionera, Vol. III.] XXXI + 519 pp. M. Augilar Editor, Madrid (1945).

Wir haben hier wieder eine Neuausgabe eines alten, längst vergriffenen Werkes der spanischen Missionsliteratur vor uns. P. Gumilla schrieb dieses Buch vor allem zu Propagandazwecken. Es sollte in den Kollegien und Studienhäusern der Gesellschaft Jesu vorgelesen werden, um die jungen Ordensaspiranten und Novizen für die südamerikanischen Missionen zu begeistern. Damit dürfte auch der missionswissenschaftliche Quellenwert genügend charakterisiert sein. Das Werk ist aber so vielseitig und gründlich, besonders was die Schilderung von Sitten und Gebräuchen der Indianer, dann aber auch der Natur, der Flora und Fauna etc. betrifft, daß man diese Neuausgabe sicher sehr begrüßen darf. 25 Jahre Missionstätigkeit des Verfassers im Gebiete des Orinoko bieten Gewähr für eine objektive Darstellung, die sich auch darin zeigt, daß P. Gumilla sich nicht scheut, ebenfalls die großen Schwierigkeiten zu schildern, mit denen die Missionare zu kämpfen haben. Die erste Auflage erschien im Jahre 1741 (cf. Streit BM III, 127). Der Erfolg des Buches war so groß, daß schon im Jahre 1745 eine zweite Auflage nötig wurde, die der Verf. nochmals neu durchsah

und stark vermehrte. Weitere Auflagen erfolgten in den Jahren 1791 und 1882. Eine französische Übersetzung erschien bereits im Jahre 1758. Der Herausgeber P. Constantino Bayle nimmt bei dieser Neuausgabe die zweite Auflage zur Grundlage, dessen Titelblatt als Facksimiledruck vorangestellt wird. In einer Einführung macht uns Bayle näher mit dem Verfasser bekannt und gibt uns eine gute kritische Beurteilung des Werkes. Sehr wertvoll sind auch die Hinweise auf die stilistischen Eigenheiten des Verf., die die Lektüre erleichtern. Specker

Jennes, P. Dr. Jozef, Missionaris van Scheut: **Invloed der Vlaamsche Prentkunst in Indië, China en Japan** tijdens de XVI^e^ en XVII^e^ Eeuw. 179 pp. + XXVI pl. Davidsfonds, Leuven (1943).

Der Davidsfonds in Löwen bot seinen Mitgliedern im Jahre 1943 eine Gabe, die auch für die Missionsgeschichte Ostasiens und für die Geschichte der Beziehungen zwischen Europa und dem Fernen Osten von besonderem Werte ist. Der mit der Geschichte der Missionen in diesen Ländern wohl vertraute Verfasser geht den Spuren der flämischen Druckkunst, zumal der Kupferstichkunst in diesen Ländern nach. Nach sorgsamer Untersuchung der literarischen Quellen weiß er die Werke flämischer Werkstätten namhaft zu machen, die als Geschenke der Missionare an die Höfe der Großmogule oder der chinesischen Kaiser wanderten oder sonst von Missionaren zur Verlebendigung ihrer Glaubensverkündigung gebraucht wurden, und dort, je nach den örtlichen Verhältnissen, einen vielfach in allen Einzelheiten nachweisbaren Einfluß auf die Illustration der christlichen religiösen Bücher ausübten. Darüber hinaus machte sich der Einfluß aber auch auf die Malerei dieser Länder selbst bemerkbar, wie es P. Jennes an Einzelbeispielen nachweisen kann. Besondere Förderer der flämischen Kunstprodukte waren naturgemäß überall die flämischen Missionare. So bietet das Werk, das zwar für einen weiteren Leserkreis bestimmt ist, aber trotzdem auf genaue Quellennachweise nicht verzichtet, eine glückliche Ergänzung und Erweiterung der kurzen Ausführungen des Verfassers in seiner Geschichte der religiösen Unterweisung in China (vgl. NZM II 1946, 71 f) über die Verwendung des Bildes beim religiösen Unterricht von Christen und Heiden. «Die Geschichte der christlichen Kunst in China» von Sepp Schüller (nicht Dr., wie der Verfasser ihn immer nennt), Berlin 1940, und C. Constantini, L'Arte Christiane nelle Missioni, Rome 1940, scheinen dem Verfasser noch nicht zugänglich gewesen zu sein. 26 Illustrationen, leider wie das ganze Werk auf Kriegspapier gedruckt, veranschaulichen die theoretischen Darlegungen. Beckmann

Quecedo, P. Francisco, O.F.M.: **El illustrísimo Fray Hipólito Sánchez Rangel,** Primer Obispo de Maynas. Con apéndice documental. Facultad de filosofia y letras. Publicationes del Instituto de investigaciones históricas. Número LXXXVIII. 229+CXXXVI pp. Buenos Aires 1942.

Diese gründliche Biographie bildet zwar nur einen kleinen Ausschnitt aus der südamerikanischen Missionsgeschichte, gewährt aber einen überaus drastischen Einblick in die verworrene Lage der Missionsverhältnisse zu Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1768 hatte einen allgemeinen Niedergang der von ihnen betreuten Missionen zur Folge. Die Reduktionen wurden zum großen Teil zerstört; Ersatz für die vertriebenen Missionare war nur sehr ungenügend vorhanden, sodaß die Indianer meist in die Berge flohen und zu ihren heidnischen Sitten zurückkehrten. So war es im Jahre 1804 für Rangel keine leichte Aufgabe, die seit Jahren verwaiste Maynasmission zu übernehmen und zu reorganisieren, ein Gebiet, das den Marañón mit seinen Zuflüssen umfaßte und eine Ausdehnung von ca. 400 000 Quadratkilometer hatte, meist fast unzugängliches Gebirgsland. Für dieses schwierige Amt ließen Rangel als geeignet erscheinen eine ausezeichnete wissenschaftliche Ausbildung, tiefe Frömmigkeit und vor allem seine vorausgegangene Tätigkeit als Reformator der Franziskanerprovinz St. Helena von Florida. Die Schwierigkeiten aber, die den reformeifrigen Bischof erwarteten, waren fast unüberwindlich. Priestermangel, unfähige Elemente unter dem vorhandenen Klerus, Jurisdiktionsstreitigkeiten mit Nachbarbischöfen, mangelhafte Obedienz vonseiten der Ordensgeistlichen, die sich auf die verschiedensten Privilegien berufen, Differenzen mit den zivilen Behörden usw.

lassen den Bischof mit der Zeit in einen immer mehr zu Tage tretenden Pessimismus verfallen und wiederholt um Entlassung von diesem undankbaren Posten nachsuchen. Diese wird ihm aber nicht gewährt, bis er bei den Indianeraufständen von 1820/21 auf abenteuerlicher Flucht das Land verlassen muß. Seine letzten Lebensjahre verbringt Rangel in Spanien als Bischof von Lugo, wo er auch Zeit findet zu literarischer Tätigkeit. P. Quecedo sucht auf Grund sorgfältiger Quellenstudien ein objektives Bild der umstrittenen Persönlichkeit dieses Bischofs zu zeichnen und hat es ausgezeichnet verstanden, die Gestalt in die missionsgeschichtlichen Zusammenhänge hineinzustellen und aus diesen Zusammenhängen heraus zu würdigen. In einem 136 Seiten umfassenden Anhang werden die wichtigsten Quellen, die dem Verfasser als Grundlage dienten, zum großen Teil erstmals veröffentlicht, u. a. auch eine Autobiographie des Bischofs. Specker

Oliger, P. Livarius O.F.M.: 1. **Breve Compendio de los ritos idolatricos de nueva España,** auctore Bernardino de Sahagun O.F.M. 78 pp. Romae, Via Merulana 124, 1942. — 2. **De Vita et Scriptis Didaci Valades O.F.M.** Missionarii in Mexico et Generalis Procuratoris Ordinis († post 1579). Extractum ex Periodico Arch. Franc. Hist. XXXVI (1943), 24 pp. — 3. **De Fr. Alphonso de Benavides,** Novi Mexici Missionario († 1636). Extr. ex Periodico «Antonianum» XXI (1946), p. 105—126.

1. Bei der anerkannten Bedeutung Bern. de Sahagun's für die Geschichte Mexikos ist die Herausgabe des Breve Compendio nach der Handschrift des Vatikanischen Archivs sehr zu begrüßen. Der erste Versuch einer Ausgabe im Anthropos I (1906), 302-317, muß vom greisen Franziskanerhistoriker, wohl mit Recht, als unkritisch und sprachlich schlecht, dazu unvollständig abgelehnt werden. Das Breve Compendio bietet aus der großen Historia general de las Cosas de la Nueva España eine Zusammenfassung des ersten Buches und eine nur wenig veränderte Abschrift des zweiten. Während der sorgfältig wiedergegebene Text mit erklärenden und textkritischen Anmerkungen in erster Linie den Mexikanisten interessiert, wird der Missionshistoriker besonders für die ausgezeichnete Einleitung, die speziell über die Geschicke der Historia und des Breve Compendio genauen Aufschluß gibt und beide in die großen Zusammenhänge der missionarischen Tätigkeit Sahaguns stellt, dankbar sein. Durch den Nachweis, daß diese Werke aus der Missionspraxis erwachsen sind und in erster Linie für Missionare bestimmt waren, erhalten sie auch missionshistorischen und -methodischen Eigenwert. — 2. Anhand zeitgenössischer gedruckter Quellen und vor alllem durch gründliche Analyse des Werkes «Rhetorica Christiana» des P. Didacus Valades von 1579 (cf. Streit BM I, 58f) untersucht der Verfasser die Lebensdaten, zumal der missionarischen Tätigkeit, und die Werke des gebildeten und mit den mexikanischen Verhältnissen wohl vertrauten Franziskanermissionars. Im Anhang werden drei Texte über mexikanische, speziell religiöse Verhältnisse aus der Rhet. Christ. abgedruckt. Vom missionswissenschaftlichen Standpunkt aus wäre eine Veröffentlichung und Untersuchung weiterer Texte des äußerst seltenen Werkes wünschenswert. — 3. Über den durch seine Memoranden über Neumexiko besonders in ethnologischen Kreisen bekannten Franziskaner P. Alphonso de Benavides bietet P. Oliger, gestützt auf gedruckte und ungedruckte Quellen, genaue Untersuchungen einzelner Lebensabschnitte: Gründung der Franziskaner-Kustodie von Neumexiko 1623, sein Aufenthalt in Rom 1633/34, seine Ernennung zum Weihbischof von Goa und sein Tod auf der Reise nach Indien 1636. Beckmann

Bayle, Constancino S. J.: **Descubridores Jesuitas del Amazonas.** 65 pp. Consejo Superior de Investigaciones cientificas, Madrid. 1940.

Zum IV. Centenar der Entdeckung des Amazonas veröffentlichte P. C. Bayle in der «Revista de Indias» I (1940), 121-185, eine Beschreibung der Provinz Quito von 1740 des Schweizer Jesuiten Jean Magnin aus Hauterive, Kt. Fribourg (1701—1753), die auch in einem Sonderdruck zugänglich ist. In einer ausführlichen Einleitung wird zunächst das Leben des Freiburger Jesuiten behandelt. Dann werden seine geographischen Arbeiten im Zusamemnhang mit denen anderer Geographen des Jesuitenordens aus dem Amazonasgebiet (Fritz, Weigel, Richter u. a.) gewürdigt. Die «Breve Descrip-

ción de la Provincia de Quito, em la América meridional, y sus Missiones ...» (nach einer Handschrift des Provinzialarchivs in Toledo) ist nicht nur für Ethnologen und Geographen, sondern wegen weitgehender Berücksichtigung der Missionsarbeit in erster Linie auch für den Missionshistoriker von Bedeutung. Beckmann

Fallon, Pierre, S. J.: **A Glossary of Bengali Religious Terms.** 102 pp. Oriental Institute, 146 Bow Bazar Street, Calcutta 1945.

Die Tatsache, daß heute für die Bengali-Sprache, in der schon seit rund 400 Jahren das Evangelium verkündet wird, dieses «Wörterbuch der religiösen Begriffe» erscheint, beleuchtet deutlich die Hartnäckigkeit des Problems der religiösen Terminologie in den Missionsländern. Zwar steht keineswegs das ganze Büchlein im Zeichen dieser Problematik. Es will zunächst einfach den jungen Missionären, auf Grund der zwei besten Bengali-Diktionären von Guha und Das, die für Katechese und Predigt benötigten und gebräuchlichen Wörter zusammenstellen. Aber der Autor macht noch einen großen Schritt darüber hinaus, indem er für unbefriedigende Fälle neue Anregungen und Vorschläge unterbreitet, und vor allem, indem er die früher übernommenen Fremdwörter ausnahmslos mit einheimischen Bildungen zu ersetzen sucht. Man mag das Puritanisums nennen, und es fehlt auch nicht an der Gegenpartei, die an den längst eingebürgerten Fremdwörtern nichts Anstößiges sieht, wohl aber durch die Neubildungen mit ihren oft hinduistischen Anklängen die Gefahr des Synkretismus befürchtet. Destotrotz hat sich jene andere Richtung schon in mehreren neuern katholischen Publikationen, auch in andern Sprachen Indiens, durchgesetzt, und auch das vorliegende Wörterbuch ist wieder so ein Wegweiser, wie man ohne den oft fremdartigen Klang und unverstandenen Wortsinn der Fremdwörter auch und noch besser zum Ziele kommen kann. Einige Beispiele: Priester = yajak (= Opferer); Messe = Khrista-yag (= Christ-Opfer); Gnade = anugrah, prasad (entsprechen unserm Wort Gnade); Eucharistie = Khrista-prasad (= Christusgunst, Christusgabe); Sakrament = samskar (heißt an sich bloß: Anordnung). — Zu erwähnen ist noch die Liste von 250 Namen, die bei den heidnischen Bengali üblich sind und die unsern meist griechisch-lateinischen Heiligennamen genau entsprechen und so an deren Stelle treten könnten. Der hl. Theodor würde doch sicher nichts dagegen haben, wenn sein indischer Schützling sich Devdat (= Gottesgeschenk) nennt, usw. Ähnliche Anregungen wurden auch schon für Afrika (Zuure, L'âme du Murundi, Paris 1932, 104f) und ganz allgemein (Gregorius von Breda, Die Muttersprache, Münster 1933, 105f, 171f) laut. Bei jenen Völkern will eben der Eigenname nicht bloß einen Klang, sondern auch einen Sinn haben. — Der Autor selber ist noch nicht von allen seinen Vorschlägen befriedigt und er hofft, daß sich aus Kritik und Zusammenarbeit schließlich die endgültigen Lösungen herausbilden. Aus allem spricht die Sorge, Gottes Wahrheit nur ins beste Menschenwort zu kleiden.

P. Walbert Bühlmann, OFMCap.

Balconi, Lorenzo M.: **Trentatrè anni in China.** Memorie di Missione. pp. 471. IIIa edizione. Pontificio Istituto delle Missioni Estere. Milano 1946.

I trentatrè anni passati in Cina da Mgr. Balconi, Superiore Generale dell' Istituto delle Missioni Estere di Milano e già Vicario Apostolico di Hanchung nel Shensi, fanno parte di un periodo molto agitato della storia politica e della storia delle Missioni in quel paese. Arrivato in Missione sei mesi dopo lo scacco dell' insurrezione dei Boxer l'autore vive gli ultimi anni dell' impero cinese così densi di vicende. Rientra in Cina da un viaggio di informazione in Italia proprio all' inizio della republica cinese caratterizzata dalle continue lotte fra diversi generali e le giovani forze della nuova republica. La sua missione subisce i contraccolpi di tutti i rovesci e i movimenti e le guerre civili che si sono succedute dal 1912 al 1934. Vede il rafforzamento del brigantaggio specialmente in queste provincie centrali (Honan e Shensi); il sorgere del movimento comunista e nazionalista, dei quali egli e le sue missioni ne sono più volte vittime. Il carattere di queste memorie è quasi esclusivamente storico e benchè, come dice l'illustre autore, quest' opera non può essere una storia completa dei due Vicariati di Nanyangfu e Hanchungfu, dove svolse la

sua attività missionaria, basandosi nella narrazione dei fatti unicamente sulla sua propria memoria, pure ogni evento d' interesse missionario e generale gli offre occasione per diffondersi sul passato della missione, sulla situazione geografica, economica, culturale, religiosa e politica del paese. Ci parla, per es., dell' attività dei suoi antecessori. Ci dà brevi cenni dell' attività del clero indigeno, delle suore straniere ed indigene. Descrive gli usi e costumi, il commercio, l'industria, l'agricoltura di questi popoli come pure la loro situazione religiosa esponendo brevemente i sistemi di Confucio, Laotse e Budda e i loro influssi sulla vita del pagano cinese d'oggi; si sofferma con speciale attenzione sull' attività delle sette segrete. Solo qua e là in occasione di qualche avvenimento espone direttive metodologiche applicandole però solo alla situazione attuale e evitando prudentemente di generalizzare propugnando il principio di adattamento nel limite del possibile (farsi Cinese per i Cinesi) e della carità cristiana. L'attività svolta come Vicario Apostolico di Hanchung dimostra l'efficacità dell' azione cattolica anche fra i cristiani cinesi. Da un rettore di Seminario di missione si avrebbe forse aspettato un' esposizione dettagliata del metodo e delle difficoltà nell' educazione ed istruzione del clero indigeno. L'autore si limita a parlare delle difficoltà esterne. Soddisfacente è l'esposizione e la critica dell' attività missionaria protestante (capitolo nuovo della IIIa edizione) che mette in confronto all' attività cattolica. Si sofferma in particolare su certi successi apparenti esponendo le cause del finale insuccesso e distruggendo le illusioni. Per aderire ai desideri dei lettori in questa edizione introdusse un capitolo sulla geologia. geografia, flora e fauna dell' Honan e Shensi frutto dell' attività scientifica di tanti missionari e che dimostrano anche la vasta erudizione dell' autore. — In complesso in questo volume l'autore ci offre un sommario di tutto ciò che è utile a sapere dal missionario e da chi si interessa delle missioni di Cina. Il carattere personale delle memorie ne rende la lettura piacevole ed interessante. Monico

Straelen, van H., SVD.: **New diplomacy in the Far East.** A blueprint for the training of future diplomats, with an Introduction by Professor Dr. J. A. Veraart. 40 pp. 1944. — **The Far East must be understood.** With a preface by Professor Dr. Djang Tsukung. 151 pp. Luzac & Co, London 1945.

Langjähriger Aufenthalt im Fernen Osten gibt P. van Straelen die notwendige Liebe zu den östlichen Völkern. Die beiden Bände wollen ein besseres Verständnis zwischen östlicher Kultur und abendländisch-amerikanischem Denken vorbereiten. Die neuartige, gründliche, sprachliche, geschichtlich-kulturelle Durchbildung der Journalisten und Diplomaten, die P. van Straelen fordert, soll die Vorurteile und falschen Ansichten über Ostasien beseitigen helfen. Ohne gediegene, jahrelange Sprachschulung (cf. das beiden Bänden gemeinsame Kapitel: The diplomat of the future) bleibt dem Fremden die Seele des Fernen Ostens ganz verschlossen. Mißdeutungen kultureller Eigenart, Mißverständnis in der Gedankenwelt und sensationssüchtige Falschberichte sind die Folge. — Die heutige Literatur über den Fernen Osten, wie die verschiedenen Übersetzungen beachtenswerter fernöstlicher Werke zeigen das Interesse an diesem Kulturkreis. Der Ostasiate ist wenigstens gleichwertiger Mensch, ja er ist Vorbild in der Genügsamkeit, Naturverbundenheit und seiner Weltweite. Diese Weltweite muß beide Kulturarten richtig einschätzen, sodaß das Bewußtsein fruchtbar wird: Jedes Volk soll seiner persönlichen Eigenart entsprechend die neue Weltgestaltung prägen helfen. Die Menschen bleiben sich ja in ihrem Streben nach Glück, Liebe und Wohlstand, in ihrem Streben nach wahrer Achtung gleich. — Solches gegenseitiges Verständnis können nur die besten Köpfe durchgreifend verwirklichen helfen. Beste Kräfte haben den Willen zur Hochachtung fremder Art. Diplomaten und Journalisten sind gewissermaßen in Schlüsselstellungen. Darum ruft die Zukunft die besten Diplomaten in den Fernen Osten. Reichen sich so Ost und West die Hand, kann ein sozial-gerechtes, weltumspannendes Verständnis geschaffen werden. Das Reich der Mitte ist gewillt, sein Bestes zu geben. Es hat sich schon zu erschließen begonnen, wie die zahlreichen, eingehend wertenden Seiten über die Literatur bezüglich des Fernen Ostens bezeugen. Auch für diese Sichtung muß man dem Verfasser dankbar sein. — Begrüßenswert ist die Absicht P. van Straelens, die Forderungen an den Missionar der Nachkriegszeit in einem eigenen Büchlein, ‚The great Hindrances'

betitelt, zusammenzufassen. Die vorliegenden Bände zeichnen im Grunde schon einige Konturen vom Missionarsbild. Beste, verständige, sprachkundige und sprachtüchtige, mit dem östlichen Denken und Volk verbundene Missionare werden durch den katholischen Glauben die Grundlagen zur echten, andauerndern Verständigung legen, die die Vollendung finden wird in der paulinischen Auffassung vom Corpus Christi mysticum. Das erste ist ganzheitliche Weltverständigung. Anton Borer, Peking

Evans, H. St. John T.: **The Church in Southern Rhodesia.** 80 pp. Society for Promoting Christian Knowledge, London W.C.2 1945.

Vorliegendes Büchlein enthält eine kurze Geschichte der anglikanischen Kirche südlich des Zambesi. Im Rahmen der Tätigkeit der einzelnen Bischöfe wird das Werden und die Entwicklung dieser Kirche unter den weißen Einwanderern und schwarzen Einwohnern aufgezeigt, worauf im Kapitel «People and Places» die einzelnen Werke gesondert besprochen werden. Auffallend ist, daß keine statistischen Angaben weder für die weiße noch für die schwarze Bevölkerung des Landes geboten werden; ferner, daß wohl das Werk des einheimischen Klerus und der einheimischen Schwestern genannt, aber über ihre Ausbildung, Stellung etc. kaum etwas verraten wird, wie überhaupt das Methodische bei der Bekehrung der Schwarzen unbestritten in der Darstellung zu kurz kommt. Das Werk erwähnt mit keinem Wort andere «Kirchen», weder die römisch-katholische, noch die anderer protestantischer Richtungen (mit Ausnahme eines Hinweises auf die Londoner Missionsgesellschaft, die als erste im Lande tätig war), von denen z. B. die Dutch Reformed Church wenigstens unter den Schwarzen bedeutend stärker verankert ist als die anglikanische. Daher ist auch der Titel: die Kirche» ..., nach unserem Empfinden, zum mindesten abwegig, wenn nicht anmaßend. Dabei soll jedoch nicht verkannt werden, daß das Büchlein in seiner schlichten und offenen Art einen guten und sympathischen Überblick über das Wirken der englischen Staatskirche in Süd-Rhodesien bietet.
Beckmann

Blum-Ernst, Alfred: **Mohammed als Prophet, Politiker und Mensch.** Kreuz und Halbmond, Heft 7/8. 40 S. Basler Missionsbuchhandlung, Basel (1945).

Honnête exposé de la carrière du fondateur de l'Islam, fondé sur les biographies récentes, notamment celle de Buhl. de Menasce

Eranos-Jahrbuch 1945 (Band XIII): **Der Geist.** Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Zürich, Rhein-Verlag 1946. 450 Seiten.

Den früher in dieser Zeitschrift angezeigten Bänden über Sonnenkulte, Lichtsymbole und Mysterien reiht sich als weiterer Band die Sammlung der Vorträge über das Thema «Der Geist» an, die vom 2. bis 9. September 1945 in Ascona gehalten wurden. Der ungarische Mythenforscher Kerényi eröffnet den Reigen. Er schildert anhand des Apollohymnus des Allimachos und einer Stelle aus den Eumeniden des Aeschylos Epiphanien des Apollon. Dieser Gott ist ihm Symbol des geistigen Prinzips der Welt. Von Apollon aus erscheint das ganze Sein «heller und dunkler», durchsichtiger, aber auch reicher an Gefahren und Leiden, deren Quelle der «Geist» ist» (47). Der Beitrag von Walter Wili ist zu einem leuchtenden Überblick über die Geschichte des griechischen und römischen Denkens geworden, von den Vorsokratikern bis Cicero, ja bis zum Humanismus. Mit großer und dankenswerter Klarheit herausgearbeitet ist der Unterschied der rein-geistigen (und damit echten) Vorstellung des Geistes und der Identifikation des Geistes mit Aer, Pneuma, Feuer usw. Wie eng die geistigen Brücken der Vorsokratiker zu Indien hinüber sind, würde ein Vergleich der Atem = Geist-Lehre (58 ff) mit der indischen Pranalehre zeigen. — Andreas Speiser paraphrasiert in geistvoller Weise, auch dem Nicht-Mathematiker verständlich (z. B. anhand der Ornamente) den Satz, daß Gott immer am «geometrisieren» ist (Theos aei geometrei). Max Pulver zeigt Philons in sehr vielen Variationen schillernden Pneuma-Begriff. — Als gründlicher Kenner, besonders Heraklits, weist sich Paul Schmitt aus in seiner Studie über Logos, Nous

und Psyche bei Heraklit und Platon. «Über die Seele konnte viel gesagt werden. ... Über den «Geist» im modernen und christlichen Sinn ... war bei Heraklit nichts, bei Platon wenig zu berichten ...» (184). Mit dem «Heiligen Geist» als Person und Charisma beschäftigt sich anhand der Bibelexegese der Basler-Theologe Karl Ludwig Schmidt. Es ist schade, daß die Darlegungen Hugo Rahners über Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie nur ein Auszug aus dem in den Vorträgen der Eranostagung gebotenen Stoffe sind. Aber auch diesen Auszug nimmt man vom geistesgeschichtlichen und asketischen Standpunkt aus mit Dank entgegen. Bis in die letzten Subtilitäten theologisch-dogmatischen Denkens stößt de Menasce in seiner Studie über die Erfahrung des Geistes in der christlichen Mystik vor, nachdem er einleitend das Problem der Möglichkeit des mündlichen und schriftlichen Ausdrucks mystischer Erlebnisse bespricht. Louis Massignon bietet nur eine ganz kurze Skizze des Geistbegriffs im Islam, wogegen Fritz Meiers Darlegung über den Geistmenschen bei dem persischen Dichter Attar mit vielen, sonst schwer zugänglichen Belegstellen eine sehr bereichernde, in die Tiefe gehende Einführung in den Sufismus bedeutet. Der Tiefenpsychologe C. G. Jung spricht abschließend davon, wie sich der Geist in den Träumen und vor allem in den Märchen symbolisiert. Ähnlich, wie Kerényi es für Apollon getan, weist auch Jung den ambivalenten Charakter des Geistes nach, der hell und dunkel, wohltuend und zerstörend sein kann. — Wer im scholastischen und biblischen Geistbegriff beheimatet ist, empfindet den ganzen Band als willkommene Horizonterweiterung und der Missionar könnte angeregt werden, nachzuforschen, was denn letztlich die Menschen des Volkes oder Stammes, bei dem er wirkt, sich denken und vorstellen, wenn sie das entsprechende Wort für «Geist» hören oder gebrauchen. Frei

Birket-Smith, Kaj: **Geschichte der Kultur.** Eine allgemeine Ethnologie. Aus dem Dänischen übertragen von Dr. Hans Dietschy. 587 S. Mit 6 Karten und 351 Abb. Orell Füßli Verlag, Zürich 1946.

Deutschkundige Missionare in aller Welt, das ist ein Buch für Euch! Die Ihr Euer Leben den Natur- und Halbkulturvölkern geweiht habt, zumeist schriftlosen Völkern ohne «Geschichte», wollt doch auch gar zu gern etwas über das erste Werden und Wachsen Eurer Wahlheimat wissen. Die Ihr, zumal bei den primitiven Naturvölkern, tagtäglich die absonderlichsten Dinge und Vorstellungen seht und erlebt, die Euch in den ersten Jahren wohl chokierten und verwirrten, später ganz «selbstverständlich», aber dadurch nicht «verständlicher» wurden, schaut nach Erklärungen aus, die das Exotische im größeren Rahmen der zusammenhängenden Kulturgeschichte beleuchten. Der Verfasser dieses großen Werkes, ein bekannter Ethnologe und Feldforscher, hat uns die seit Jahrzehnten fällige zusammenfassende Kulturgeschichte der menschlichen Ur- und Frühzeit geschenkt. Ethnograpische und ethnologische, prähistorische und archäologische, geschichtliche und volkskundliche Forschungsergebnisse weben die Fäden zu einem grandiosen Gobelinbild der Kulturgeschichte, beginnend mit dem ersten urzeitlichen Dämmern, das die Wissenschaft noch fassen kann, bis in die Zeit der großen Entdeckungen im 15. Jahrhundert. Der Verfasser baut ganz bewußt seine Geschichte nach «kulturhistorischen» Prinzipien auf und lehnt grundsätzlich den veralteten «Evolutionismus» für kulturelle Erscheinungen ebenso entschieden ab, wie die krankhaften psychoanalytischen Erklärungen (Ödipuskomplex usw.) der Hypermoderne. Daß ihn, den von Haus aus Naturwissenschafter, hier und da einmal die «Tücke des Objektes» in allzu starke «biologische» (will sagen: evolutionistische) Gedankengänge abdrängt, wird der verständige Leser bald merken und für sich im Ansatz leicht berichtigen können. Überhaupt wird es bei der Größe der geleisteten Arbeit niemand wundernehmen, wenn nicht alle Teile des Buches gleichwertig sind und wenn auch manche Einzelheit fehlt, die man erwartet hat. Mag das Kapitel über die Religion beispielsweise etwas flach, mögen auch die Ausführungen über die «materielle Kultur» eher verwirrend sein, so gleichen das die Glanzleistungen in andern Kapiteln (z. B. über die Ehe oder die Endsynthese am Schluß) wieder aus. Das Buch des Verfassers ist kein «Lehrbuch» im üblichen Sinne, es schulmeistert nicht in trockenem Kathederton, es ist auch nicht «belastet» mit einem schwerfälligen wissenschaftlichen Apparat, sondern es ist mehr ein anregendes «Lesebuch» für besinnliche Stunden, in einem reizenden Stil, einer verständlichen Sprache geschrieben

und auf einem im großen und ganzen soliden Fundament wissenschaftlicher Kenntnisse aufgebaut. Es kann überdies mit Hilfe des ausführlichen Seitenweisers für Personen, Länder, Stämme und Dinge den freizeitarmen Missionar draußen ein gut brauchbares «Nachschlagebuch» für Einzelfragen werden. Die Anschaffung des Werkes wird den Käufer nicht reuen.

Georg Höltker

Zwemer, Samuel Marinus: **«Evangelism today»** Message not Method. 125 pp. 3d edition, New York, Fleming H. Revell Company 1944.

Mag Zwemer (geb. 1867) zu den ergrauten Kämpfern für Gottes Reich gehören, so sprüht sein Buch doch von erstaunlicher Jugendfrische und Glaubenskraft. Ja die vierzig Jahre der Tätigkeit als Missionar und Forscher in der islamischen Welt haben seinen Glauben nur gestählt und ihm die Reife der Erfahrung verliehen. So kann und will er aus übermächtigem Herzensdrang Zeuge sein für Christus und seine Frohbotschaft, um andere zu ebenso begeistertem und einsatzbereitem Zeugnis aufzurufen. Etwas vom paulinischem «Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!» lebt in diesen Bekenntnissen persönlicher Überzeugung. Für Zwemer ist es dabei eine Selbstverständlichkeit, daß dem Inhalt der christlichen Botschaft der Vorrang gebührt vor allen Methodenfragen. Der Untertitel «Botschaft, nicht Methode» ist dafür bezeichnend. Er bekennt sich — entgegen allen eklektisch-synkretistischen Tendenzen, entgegen aller wesenswidrigen Umbiegung der Mission in vorwiegend kulturelle Zielsetzungen — zum unverkürzten Evangelium: Es ist die Botschaft des Kreuzes als eindrucksmächtiges Wahrzeichen des Zornes und Gerichtes Gottes über die Sünde und die vollzogene Versöhnung und Erlösung in der Liebe des wahrhaften Gottessohnes, dessen Werk das Siegel göttlicher Bestätigung erhielt in der Auferstehung, dem Unterpfand unserer eigenen Auferweckung (Kap. 1-6). Diese Kapitel wahren engen Anschluß an die Briefe Pauli, freilich unter dem Gesichtswinkel der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die nicht die ganze Fülle der Erlösungswirklichkeit mitsamt ihrer seinshaften Gnadenerhebung zur Geltung kommen läßt. Dieser glückliche Anschluß an die Schrift gehört zu den Merkmalen des ganzen Buches. So beantwortet Zwemer die Frage nach dem Missionsmotiv durch den universalen Erlösungswillen Christi, wie er sich in der Parabel vom Guten Hirten, der alle Schafe zu seiner Herde führen muß, ausspricht (Kap. 9). So fundiert er seinen Optimismus für die Missionsarbeit: Denn Gott bleibt Schöpfer und Herr des Bodens, auf den die evangelische Saat fallen soll; dieser ist durch die Sünde nicht vollständig unbrauchbar geworden (Kap. 8, bes. p. 68). Gott selber erwählt und befähigt Menschen zu wahrhaften Werkzeugen seiner Gnade, so wie Christus den Lehmteig benützte zur Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9). In diesem Optimismus fordert der Verfasser nun zu restlosem Einsatz in der konkreten Verkündigung auf: Nicht passiv warten, bis es den Menschen einfällt zu kommen, sondern selber die Initiative ergreifen und hinausziehen zur lebendigen Verkündigung in der Heimat und Mission (Kap. 10), die Macht des geschriebenen und durch das Radio übertragenen Wortes in den Dienst des Evangeliums stellen (Kap. 11 f). Unversiegliche Quelle für diesen Einsatz und zugleich Geheimnis des Erfolges muß die glaubenserfüllte Persönlichkeit des Missionars selber sein (Kap. 13 f). In diesen beiden Schlußkapiteln flammt wieder die Stärke des ganzen Buches auf: die Gewalt ehrlicher und persönlicher Glaubenserfahrung. — Aber wird da nicht eine verborgene Schwäche transparent, nicht des Buches allein, sondern vielmehr der Lage der getrennten Brüder selber: das allzu starke Angewiesensein auf das subjektive Erleben und die subjektiven Erweckungsbewegungen gottbegeisterter Männer? Das soll nicht mißverstanden werden, als ob die vom Geiste Gottes ergriffene Persönlichkeit des Gottesboten entbehrlich wäre. Im Gegenteil, hätten wir nur recht viele solche Missionare! Aber wer scheidet die wahren von den trügerischen Boten, die sich alle auf ihr inneres, geistgetriebenes Erleben berufen und dennoch so verschiedene Botschaften verkünden? Wodurch sind Wahrheit und Konstanz der Frohbotschaft und der heiligen Flamme gesichert? Bedarf die Mission, das Christentum als Ganzes für seine welten- und zeitenumspannende Aufgabe nicht noch einer objektiven Grundlage jenseits der Gezeiten menschlicher Psyche? Trotzdem, das Buch bleibt Zeugnis und Weckruf zu weltweiter Verkündigung der Frohbotschaft aus der Quellkraft tiefinnern Glaubens.

Josef Schumacher, SMB.

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Beni Prasad: India's Hindu-Muslim Questions. 152 pp. George Allen & Unwin Ltd. London 1946.

Bindác, P. Ernest, S. V. D.: Inteligencia upred! (Malá misijná Kniznica «Nitra», cislo I) 60 pp. Tlacila Slovenská Grafia, Bratislava 1943.

Grimes, Cecil John: Towards an Indian Church. The Growth of the Church of India in Constitution and Life. 281 pp. Society for Promoting Christian Knowledge. London 1946.

Lin Tsiu-sen: China und Japan im Spiegel der Geschichte. 2. Bd. 384 Seiten. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich. 1946.

Masson, Jos., S. J.: La Religion populaire dans le Canon bouddhique pâli. (Bibliothèque du Muséon. Vol. 15.) 154 pp. Bureaux du Muséon, Louvain 1942.

Roguet, A. M., O. P.: Savez-vous vous confesser? 51 pp. Librairie de l'Arc, 149 Rue de Rennes, Paris (6e) s. a.

Schärer, Hans: Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld. (Basler Missionsstudien. Neue Folge. Nr. 18.) 99 S. Basler Missionsbuchhandlung, Basel 1946.

— Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo. 236 S. mit 36 Abbildungen, 13 Figuren im Text und 1 Karte. Verlag E. J. Brill, Leiden 1946.

Schlyter, Hermann: Karl Gützlaff als Missionar in China (Publications by the Swedish Society for Missionary Research. 1). 318 Seiten. C. W. K. Gleerup, Lund / Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1946.

Shropshire, D. W. T., D. Phil.: Primitive Marriage and European law. A South African Investigation. 185 pp. Society for Promoting Christian Knowledge, London 1946.

Walter, Ernst: Chinesische Kirche im Wellenschlag der Zeit. Zum Hundertjahr-Jubiläum der Basler Mission in China. 108 S. Basler Missionsbuchhandlung. Basel 1946.

Duckett *London's Greatest Catholic Book Centre*

140, STRAND, W. C. 2

London, England

NEW AND SECOND-HAND BOOKS
LENDING LIBRARY . READING ROOM

Read Duckett's Register. The new Catholic Literary Monthly.
4/- per annum, post free; any part of the world. 13

Tel: TEM. 3008 Telegrams: Gallows, Estrand, London

Die zuverlässigen Choralbücher von Solesmes

Graduale Romanum, Liber Usualis, Liber Officii, Antiphonale Romanum, Kath. Pfarrgottesdienst, Paroissien Romain, Graduel-Vespéral, Kyriale, Cantus Missae, Cantus Selecti, Einzelausgaben von Meßordinarien und Proprien, Orgelbegleitungen, theoretische Werke

in den zuverlässigen Einbänden der Buchbinderei

Ansichtssendungen bereitwilligst!

höchlifrey
BADEN bei ZÜRICH

18

La Nouvelle Revue Théologique

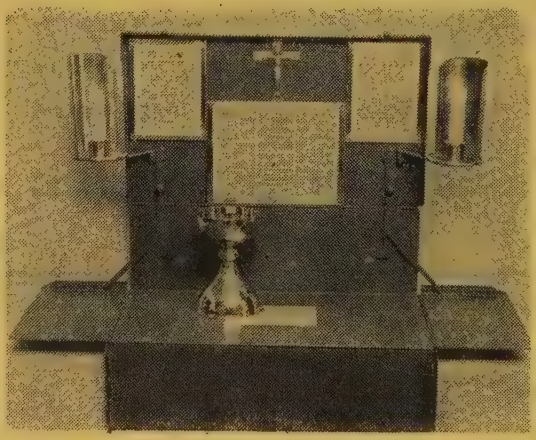
s'adresse spécialement aux prêtres, religieux, séminaristes, et leur permet de maintenir des liens étroits entre l'étude et l'apostolat.

La Nouvelle Revue Théologique

est entrée en 1946 dans sa 78e année. En attendant de pouvoir reprendre le rythme mensuel, elle paraît tous les deux mois, et publie en outre un numéro spécial de vacances consacré à un sujet unique.

Abonnement aux 7 numéros: 12.— frs. suisses
à verser ou virer au C. C. P. II a 109 de la
Librairie St Paul, 130, place St Nicolas, Fribourg.

Numéro Spécimen gratuit sur demande.
S'adresser à l'Administration de la Revue: **Etablissements Casterman,** 28, rue des Sœurs-Noires, Tournai (Belgique). 12



Tragaltare

für die Mission
Vereine
Nachkriegshilfe

Modernste Kombination
Bewährtes, gesetzlich
geschütztes Modell.

Ant. Achermann, Kirchenbedarf, Luzern

bei der Hofkirche 20

Achten Sie bitte auf Firma-Name und Geschäftslage. Seit 50 Jahren bei der Hofkirche.

Abkürzungen — Abréviations

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis
Afer	=	Africanae Fraternae Ephemerides Romanae
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	=	Archivum Historicum Societatis Jesu
AIA	=	Archivo Ibero-Americano
AnOCD	=	Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
AnOMC	=	Analecta Ordinis Minorum Cappucinorum
AOFM	=	Acta Ordinis Fratrum Minorum
APF	=	Annales de la Propagation de la Foi
BCP	=	Bulletin Catholique de Pékin
Bib.	=	Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria
BM	=	Bulletin des Missions, Lophem-lez-Bruges
BMC	=	Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé
BSME	=	Bulletin de la Société des Missions Etrangères (Hongkong)
CCS	=	Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale), Peking
CF	=	Collectanea Franciscana
CPF	=	Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide
CR	=	Compte Rendu
DeKM	=	De Katholieke Missien
EMM	=	Evangelisches Missionsmagazin, Basel
ETI	=	En terre d'Islam
Fides	=	Fideskorrespondenz, Rom
GL	=	Grands Lacs
Guida	=	Guida delle Missioni Cattoliche. Roma 1935
HM	=	Het Missiewerk
JB	=	Jahresbericht
JPF	=	Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars
IRM	=	International Review of Missions
KM	=	Die Katholischen Missionen
KMJ	=	Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg
LeMC	=	Le Missioni Cattoliche
LesMC	=	Les Missions Cattoliques
MC	=	Missiones Catholicae. Rom 1907, 1922, 1930
MR	=	Viermonatsschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft
NZM	=	Neue Zeitschrift für Missionswissenchaft - Nouvelle Revue de science missionnaire
PM	=	Pensiero Missionario
PrM	=	Priester und Mission
RHM	=	Revue d'Histoire des Missions
RUM	=	Rivista dell'Unione Missionaria del Clero in Italia
SML	=	Semaine de Missiologie de Louvain
Streit (-Dindinger) BM	=	Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum
Syl.	=	Sylloge praecipuorum documentorum. Rom 1939
ZM	=	Zeitschrift für Missionswissenschaft

Printed in Switzerland

Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

GTU Library
3 2400 00251 3152

Neue Zeitschrift für
Missionswissenschaft
CBPac
v.2
1946

v.2
1946
39542

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709